

المجلس الأعلى للثقافة
لجنة الفلسفة والادب

يوسف كرم

مفكرًا عربيًا ومؤرخًا للفلسفة



بحوث عنه ودراسات مهداة إليه

مدير وإشراف :

د. عاطف العبري



المجلس الأعلى للثقافة
لجنة الفلسفة والاجتماع

يوسف كرم
مفكرًا عربيًا ومؤرخًا للفلسفة
(بحوث عن دراسات مهداة إليه)

تصوير وإشراف :
د. حاتم العبدى

إهداء

إلى من عاش في صمت و ات في صمت .

إلى من زهد في بريق الشهرة و ارتضى لنفسه عزلة الفكر و صومعة
الفلسفة إلى المثل الأعلى خلقاً و علماً ، و الباحث عن المعنى الأبدى للوجود وراء
صيرورة التغير و الفناء .

إلى من كان أستاذاً بكل ما تعنيه كلمة «الأستاذ» و رائداً زهراً شامخاً
إلى النور الحكيم وسط الظلام و الضياع ، و العملاق بين الأشباه و الأقزام
إلى روح مفكرنا العربي و مؤرخ الفلسفة ، يوسف كرم .

نهدى على استحياء هذا العمل المتواضع تخليداً لذكراه وبعثاً لفكره .

عاطف العراقي

شكر وتقدير

نتوجه بالشكر في الجزيل إلى كل المشاركين في هذا الكتاب ، على الجهود الكبيرة التي قاموا بها . ونخص بالشكر الذي لا حد له ، زكي نجيب محمود ، صاحب فكرة إصدار هذا العمل ، والأب جورج قنوتى ، ومراد وهبة ، فقد تفضلا بإمدادى بالكثير من المعلومات والعديد من الخطابات والوثائق الخاصة بيوسف كرم ، وكان الحوار بيننا مستمراً طوال فترة إشرافى على هذا الكتاب التذكارى .

عاطف العراقى

تصدير (١)

يحتل الأستاذ يوسف كرم في تاريخ الفكر الفلسفي المصري المعاصر مكانة كبيرة . لقد ترك لنا العديد من الكتب القيمة والمقالات والدراسات الهامة والتي لا يمكن أن يستغنى عنها الدارس للفكر الفلسفي طوال عصوره من قريب أو من بعيد . ويكنى يوسف كرم فخراً أنه قام بمفرده بتأليف موسوعته الضخمة التي تعرض لآراء الفلاسفة طوال عصور الفلسفة . ونقصد بتلك الموسوعة ، ثلاثيته المعروفة : تاريخ الفلسفة اليونانية ، وتاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، وتاريخ الفلسفة الحديثة .

بل لقد حاول يوسف كرم أن يبين لنا حقيقة رأيه واتجاهه الفلسفي ، وموقفه النقدي والإيجابي إزاء التيارات الفلسفية والاتجاهات الفكرية . وكل هذا نجده واضحاً غاية الوضوح في كتابيه « العقل والوجود » و « الطبيعة وما بعد الطبيعة » بالإضافة إلى العديد من المقالات والدراسات التي تركها لنا وسواء كانت باللغة العربية أو كانت باللغة الفرنسية .

يعد يوسف كرم إذن ، عالماً وعالماً بارزاً من أعلام فكرنا الفلسفي المعاصر . إنه قمة من القمم الفلسفية الكبرى التي نعز بها ونفخر بمكانتها في كل زمان وكل مكان .

وإذا كانت لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة قد وضعت في الاعتبار إصدار مجموعة من الكتب التذكارية التي تتناول العديد من الدراسات عن أعلام بارزين سواء كانوا من القدامى أمثال الصوفي الشهير محيي الدين بن عربي صاحب القول بوحدة الوجود ، والسهروردي ، أو كانوا من المعاصرين أمثال الشيخ مصطفى عبد الرازق ، وأحمد لطفي السيد ، فإنها قد وجدت من واجبها إصدار كتاب عن يوسف كرم وقد عهدت إلى الإشراف على هذا الكتاب .

لقد كان صاحب الفضل في توجيه اللجنة إلى إصدار كتاب عن يوسف كرم ، الأستاذ الكبير والمفكر الشامخ العملاق ، الدكتور زكي نجيب محمود ، مقرر لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة وقد تفضل مشكوراً بتشجيع هذا العمل وتذليل كل العقبات والمصاعب ، إيماناً من جانبه بأهمية موقع يوسف كرم على خريطة فكرنا الفلسفي المعاصر ، وبصماته البارزة الواضحة على مجال الفلسفة في مصر المعاصرة.

وقد رأيت اللجنة أن يتضمن الكتاب ، الدراسات التي تتعلق بيوسف كرم وفكره الفلسفي ، ومجموعة من الدراسات المهداة إليه والتي تدرس وتحلل موضوعات فلسفية وفكرية شتى وليس من الضروري أن تكون متصلة اتصالاً مباشراً بيوسف كرم . هذا بالإضافة إلى ترجمة العديد من محاضرات يوسف كرم والتي ألقاها باللغة الفرنسية في الحلقة التوماوية والمنشورة في دراسات الحلقة التوماوية في دير الآباء اللومينيكان بالقاهرة ، وأيضاً مجموعة من مقالاته المنشورة في العديد من الدوريات ، وبعضها يتضمن عرضاً نقدياً لمجموعة من الكتب الفلسفية التي صدرت بمصر .

وأود قبل الحديث عن أهم المجالات التي تدخل في إطار هذا الكتاب التذكاري ، أن أشير إشارة موجزة إلى الحياة الفكرية لأستاذنا الكبير يوسف كرم وأهم مؤلفاته مستعيناً في ذلك بالعديد من الأوراق والدراسات التي تفضل أستاذي الأب الدكتور جورج قنواقي بإطلاعها عليها في دير الآباء اللومينيكان بالقاهرة وأيضاً الكثير من المعلومات عنه من خلال لقاءى بالأستاذ الدكتور مراد وهبة والأب الدكتور جورج قنواقي وغيرهما من الكتاب والمفكرين .

لقد كان اليوم الثامن من شهر سبتمبر عام ١٨٨٦ هو يوم مولد يوسف كرم بطنطا محافظة الغربية حيث تلقى فيها دراسته في المدرسة الابتدائية والمدرسة الثانوية (مدرسة سان جورج ومدرسة القديس لويس) كما سافر إلى فرنسا

حيث التحق بالجامعة الكاثوليكية ، وحصل على دبلوم الدراسات العليا من جامعة السوربون كما ، اشتغل بالتدريس فترة من الزمان بإحدى المدارس الثانوية الفرنسية

وقد قام يوسف كرم بتدريس الفلسفة في جامعتي القاهرة والإسكندرية . وتوفي رائدنا الكبير في الثامن والعشرين من شهر مايو عام ١٩٥٩ .

لقد كانت حياة يوسف كرم تمثل خير تمثيل حياة العازف عن الدنيا ومشاغها الحسية الزائلة . لقد ارتضى لنفسه حياة الفكر ، وظل طوال حياته بعيداً عن أضواء الشهرة وبريق السلطان وأجهد نفسه إجهاداً شديداً في حياة الدرس والتحصيل والتأليف . وكتاباته تعد غاية في الدقة والتركيز الشديد . وقد أثمرت تلك الحياة التي لا تخلو من قسوة وصرامة ، عن العديد من الأعمال الفكرية الرائعة . وبالإضافة إلى ما ذكرناه في كتب للأستاذ يوسف كرم نود أن نشير إلى أنه ترك لنا العديد من الثمار الفكرية الرائعة ومن بينها المعجم الفلسفي ، ودروس في تاريخ الفلسفة وهو الكتاب الذي اشترك فيه مع الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور . وأيضاً العديد من الترجمات لكتب فرنسية ككتاب ثلاثة دروس في ديكرت . وهي محاضرات الكسندر كواريه ، ونفسية الأحكام التقويمية وهي محاضرات للعلامة أندريه لالاند . وهذا كله بالإضافة إلى العديد من البحوث والمحاضرات باللغة الفرنسية وقد نشرت أغلب هذه البحوث والمحاضرات في المجلة التوماوية كما سبق أن أشرنا منذ قليل . ومن بين موضوعات هذه البحوث والمحاضرات بالفرنسية ، « حملة الغزالي على الفلاسفة » ، « ومفهوم الفلسفة المسيحية » و « فكرة الفلسفة عند القديس توما الأكويني » ، و « المدينة الفاضلة عند الفارابي » . « والقلق الإنساني في الفكر اليوناني » « وآراء إخوان الصفا الفلسفية » ، و « الأفلاطونية والمسيحية » ، « ومشكلة الشر » و « المذهب التوماوي » و « مذهب ديكرت » . ثمار فكرية رائعة تركها لنا يوسف كرم والذي يعد أستاذاً بكل ما تحمله كلمة الأستاذ من معاني ومدلولات . وكم أثرت هذه الدراسات تأثيراً بالغاً في

المجال الفلسفى والحقل الفكرى . وكل كتاب تركه لنا هذا الأستاذ والمعلم إنما يعد ثمرة لفكره العميق ودقته الفلسفية والتزامه بخصائص الفكر الفلسفى لا الفكر الخطابى الإنشائى ، ولكن أكثرهم لا يعلمون .

غير مجد فى ملئى واعتقادى التغافل عن الثمار الفكرية الرائعة التى تركها لنا يوسف كرم . لقد عاش للفلسفة وأخلص لها منذ سنوات عمره الأولى ، ومن هنا فإنه يستحق منا - كما قلت - كل احترام وإكبار وتقدير . وإذا لم يكن هذا الأستاذ قد نال حظه من الشهرة والتقدير لأنه عاش صامتاً زاهداً ، بل فقيراً معدماً ، فإنه من الواجب علينا أن نسلط الضوء على حياته وكتبه وإذا لم نفعل ذلك فإننا سنكون فى عداد الحيوانات ولا يصح أن نتسبب كأفراد إلى المملكة الإنسانية . لقد دافع يوسف كرم عن العقل دفاعاً مجيداً وإذا كنت أختلف معه فى رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها فإن هذا الاختلاف يعد دليلاً على ثراء فكره وعمق اتجاهه .

قلنا إن يوسف كرم قد درس آراء الفلاسفة الذين وجلوا منذ القرن السادس قبل الميلاد وحتى أيامه التى عاش فيها . ولم يكن موقفه فى آراء هؤلاء الفلاسفة هو موقف المؤيد والمتفرج ، بل كان موقفه هو موقف الناقد . إنه يعرض آراء الفلاسفة عرضاً أميناً ودقيقاً وموضوعياً ثم بعد ذلك نجده يتفق مع هذا الفيلسوف أو ذاك تارة ويختلف معه تارة أخرى . وهذا يدلنا على عقليته الدقيقة وحسه النقدي ويرجع القارئ إلى كتبه ومقالاته ودراساته وسيجد مصداق ما نقول به .

من أجل هذا كله كان من الواجب إصدار كتاب تذكارى عن هذا الأستاذ والرائد . ولعل هذا الكتاب يكون بداية لكتب أخرى يقوم بها الدارسون والباحثون والذين يهتمون بالفكر الفلسفى طوال عصوره ، إذ أننى أعترف بأن هذا الكتاب التذكارى لا يتضمن إلا أقل القليل

عن الرجل وفكره وآرائه التي تعد في حقيقتها ثروة خافية الثراء ، عميقة خافية العمق . وإذا كان أستاذنا يوسف كرم قد تأثر تأثراً كبيراً بآراء القديس توما الأكريني والذي يعد من أعظم فلاسفة المسيحية في العصر الوسيط ، وبحيث يمكن اعتبار آراء يوسف كرم تعبيراً عن توماوية جديدة ، إلا أنه لم يقف - كما قلنا - عند آراء فيلسوف معين ، بل إنه كان مضافاً إلى الآراء التي استفاد منها .

ويتضمن الكتاب الذي نقدمه اليوم للقارئ مجموعة من الأقسام والمجالات :

يجد القارئ في قسم من الأقسام مجموعة من المقالات والدراسات عن يوسف كرم وفكره وبعض كتبه . فكتب الأستاذ الكبير الدكتور إبراهيم مذكور عن يوسف كرم مؤرخ الفلسفة ، والأب الدكتور جورج شحاتة قنواقي عن « يوسف كرم من خلال رسائله » ، والأستاذ الدكتور مراد وهبة عن « يوسف كرم ، الفيلسوف العقلي المعتدل » ، والأستاذ سعيد زايد عن يوسف كرم وكتابه العقل والوجود ، والدكتورة نبيلة زكري زكي عن كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة . وهذه المقالات أو الدراسات تلي الكثير من الضوء على يوسف كرم ، شخصيته وفكره ومنهجه وطبيعة آرائه .

ويجد القارئ في قسم آخر من أقسام الكتاب مجموعة من الدراسات التحليلية في موضوعات فلسفية شتى ، وأكثرها ليس بعيد الصلة عن اهتمامات يوسف كرم . وقد حرصنا على أن يتضمن الكتاب التذكاري هذا النوع من الدراسات وذلك حتى نجمع في الكتاب بين الدراسات التي تتعلق بيوسف كرم مباشرة ، والدراسات التي تعد من نوع الدراسات المهداة .

فكتب الأستاذ الكبير الدكتور توفيق الطويل عن « دور الدين والأخلاق في بناء الثقافة في مصر المعاصرة ». وحلل الأستاذ الدكتور يحيى هويدى موضوع « وحدة المعرفة - الفلسفة والعلم والدين ». ودرس الأستاذ الدكتور محمود زيدان « مذاهب الشك ومواجهتها ». واختار الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحى موضوعاً لبحثه هو « بين ديمقراطية أثينا ودكتاتورية إسبرطة ». وكتب الأستاذ الدكتور عزت قرنى في موضوع « حول بعض جوانب الغموض في محاوره ثياتيتوس لأفلاطون بين الفكر والمعرفة ». ودرس الأستاذ الدكتور محمود حمدى زقزوق « مفهوم المسئولية في الحضارة الحديثة » وقدم لنا الأستاذ الدكتور عبد القادر محمود دراسة عن علم من أعلام صوفية القرن السابع الهجرى وهو « المكزون السنجارى » واختارت الزميلة الدكتورة سهير أبو وافية موضوعاً لبحثها هو « الشك واليقين في فلسفة اليونان والمسلمين ». أما الزميلة الدكتورة زينب محمود الحضرى فكان موضوع بحثها : « الفيلسوف اليهودى سليمان بن جبيرول بين اليهود والمسيحيين ». واختار كاتب هذه السطور موضوعاً لبحثه هو : « الإنسان عند فلاسفة المغرب العربى » .

وإذا كنت قد أشرت أثناء حديثى عن أعمال يوسف كرم الفكرية ، إلى أهمية محاضراته وبحوثه باللغة الفرنسية والمنشورة في كراسات الحلقة التوماوية بدير الآباء الدرمينيكان بالقاهرة ، ونظراً لأن قراء الفلسفة والمهتمين بها قد لا يعلمون شيئاً عنها رغم أهمية موضوعاتها ، فقد رأينا أن يتضمن الكتاب ترجمة عربية لأكثر هذه المحاضرات والبحوث . وقد قام بترجمة بعضها الأب الدكتور جورج قنوائى ، وقامت بترجمة بعضها الآخر الزميلة الفاضلة السيلة الدكتورة زينب محمود الحضرى .

أما عن مقالاته بالمجلات والدوريات المصرية كمجلة الكتاب ومجلة الكاتب المصرى فقد اخترنا بعضها ، وسواء كانت تبحث في موضوعات

فلسفية ، أو كانت تتضمن عرضاً نقدياً من جانبه لكتاب أو أكثر في الكتب التي كانت تصدر بالقاهرة . ويجد القارئ بيانات وافية عن موضوعات هذه المقالات في فهرست الكتاب التذكاري .

كما حرصنا على أن يتضمن الكتاب آراء بعض أساتذة الفلسفة في كتاب أو أكثر في كتبه ككتاب تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، وكتاب تاريخ الفلسفة الحديثة .

أما المقالات التي كتبها زملاؤه وأصدقائه بعد وفاته والتي نشرت في مجلة ميديو بالفرنسية ، فقد حرصنا على نشرها . وقد قام العالم الجليل الأب الدكتور جورج قنواي بترجمتها إلى اللغة العربية . وهذه المقالات إن دلتنا على شيء فإنما تدلنا على المكانة الكبيرة التي يحتلها يوسف كرم في نفوس أصدقائه وزملائه . لقد كتب هذه المقالات الأساتذة الدكاترة : إبراهيم مذكور ، ومحمد يوسف موسى ، وعثمان أمين ونجيب بلدي ، ومراد وهبة ، فكتب الدكتور إبراهيم مذكور عن «الزميل يوسف كرم» ، وكتب الدكتور محمد يوسف موسى : «إلى صديق يوسف كرم» وكتب الدكتور عثمان أمين : «يوسف كرم الفيلسوف» . وكتب الدكتور نجيب بلدي عن «الفلسفة العربية بين التشدد والترحيب» . وكان عنوان مقالة الدكتور مراد وهبة : «توفي يوسف كرم» . كما شارك في هذه المقالات الأب الدكتور جورج قنواي وقام بتقديمها بكلمات مؤثرة يقول فيها : «انتقل إلى رحمة الله في ٢٨ مايو عام ١٩٥٩ في هلو بمدينة طنطا بعد مرض طويل ، الأستاذ يوسف كرم وقبل ذلك بعشرة أيام كنا كالمعتاد قد ذهبنا لنزوره في منزله الهاديء . ولو أنه كان متعباً ولكن لم يكن بادياً عليه ما ينبئ بنهاية سريعة على هذا النحو . فكان يواصل على المهمل وبصعوبة مؤلفه الخاص بالأخلاق ، وكان يشرع أن يجمع في كتاب آخر أروع النصوص الخاصة بالتصوف . وفوق كل هذا كان على عادته

مستسلماً في تواضع إلى الإرادة الإلهية ، وقابلاً مسبقاً بدافع من حب عميق ما قدره الله له .

والقارئ للكلمات التي قالها الأصدقاء والزملاء بعد وفاته يشعر بالدور الكبير والحيوى والفعال الذي أداه يوسف كرم في حياتنا الفلسفية والمعاصرة . ومن يحاول أن يتخطى هذا الدور فوقته ضائع عبثاً . وليت شبابنا في هذا الجيل الضائع يفعل مثل ما كان يفعل يوسف كرم . إن نمط الحياة التي عاشها يوسف كرم يقدم لنا أبلغ الدروس وأعمقها . إنه يقدم لنا مثلاً يحتذى ، يقدم لنا القدوة بأجل معانيها وأسمى جوانبها . تعطينا حياته دروساً في التواضع وهدوء النفس وكيفية البحث عن الحقيقة والبعد عن طريق الحياة الزائلة وبحيث يقترب الإنسان ويتمسك بكل ما هو ثابت ، بكل ما هو خالد ، بكل ما هو إنساني في حقيقته وجوهره . إن حياة يوسف كرم الفكرية تقدم لنا نموذج الإنسان كما ينبغي أن يكون الإنسان . وليت شبابنا - كما قلت - يأخذون من حياته الفكرية دروساً عديدة ، ما أروعها من دروس ، لأنها تمثل لنا «المثال» و«النموذج» ولا تعبر عن «الأشياء» و«الظلال» .

وأجد واجباً على في ختام تصديري لهذا الكتاب أن أتوجه بخالص الشكر وعميق التقدير إلى كل أساتذتي وزملائي والذين شاركوا مشاركة فعالة في التعاون معي بصورة أو بأخرى من صور التعاون الفكري وما أكثرها .

لقد كان الاتصال بيني وبينهم مستمراً وكم عقدنا الاجتماعات واستمر الحوار بيننا ساعات وساعات ومنذ اللحظات الأولى من تكليني بالإشراف على هذا العمل .

وإذا كان القدر قد شاء أن أكتب هذا التصدير في اليوم الثاني من شهر سبتمبر من هذا العام ، أي بعد قرن من الزمان على مولد أستاذنا الكبير يوسف كرم ، فإننا نرجو أن يكون هذا العمل فاتحة

لدراسات أخرى حول الرجل وفكره ، وما أكثر المجالات التي بحث فيها
مفكرنا يوسف كرم والتي تعد جديرة بإلقاء الأضواء عليها وفهمها حق الفهم
وسبر أغوارها . وقد دخل يوسف كرم عن طريق أعماله الفلسفية الرائعة ،
تاريخ فكرنا الفلسفي المعاصر من أوسع أبوابه ومن واجب محبي الفلسفة
في كل زمان وكل مكان الاهتمام بدراسة أفكاره وما أعمقها .
والله هو الموفق للسداد .

القاهرة في ٨ سبتمبر عام ١٩٨٦ م .

عاطف العراقي

عضو لجنة الفلسفة والاجتماع

القسم الأول

بحوث عن يوسف كرم وكتبه

يوسف كرم : مؤرخ الفلسفة

بقلم

د . إبراهيم مدكور

رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة

يوسف كرم : مؤرخ الفلسفة

عرفته منذ خمسين عاماً أو يزيد ، واشتركت معه في أسرة الفلسفة بأداب القاهرة ، وما أحب هذه الأسرة إلى نفسي ، وما أعزها لى .
فقد قامت على أربعة من المصريين كنت واحداً منهم وعلى رأسهم صديق وزميل جليل هو مصطفى عبد الرازق ومعه يوسف كرم ، وأبو العلا عفيفى ولا أذكر أن أفراد هذه الأسرة اختلفوا يوماً فى رأى أو تباينوا فى موقف .
آمنوا جميعاً برسالتهم وحاولوا أن يؤدوها أحسن ما يكون الأداء . ومن حسن حظهم أن انضم إليهم بعض الأساتذة الأجانب الذين استحقوا عن جدارة مرتبة القلوة والريادة ، بحثاً ودرساً وصحبة ومعاشرة .

وينصب حديث اليوم على يوسف كرم ، تلك النفس الزكية الهادئة المطمئنة ، التى وقفت نفسها على الدرس والبحث فى البيت والكلية ، فكان الأستاذ المحبوب والمعلم الصادق والباحث الدقيق والعميق . وقف نفسه على التاريخ للفلسفة وبدأ بأصولها اليونانية ، ولم تفته الفلسفات الشرقية وإن لم يقف عندها طويلاً . وكان له بالفلسفة اليونانية ولوع وتعلق شديد ، حرص على أن يدرسها دراسة مباشرة فى ضوء ما ألفه كبار فلاسفة اليونان ، وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو . وقف طويلاً عند المحاورات الأفلاطونية وحللها واستخرج منها قضاياها الكبرى ، ووجه تلاميذه نحوها . الذين حاولوا أن يفهموها على طريقة أساتذهم فى ترجمتها العربية إن وجدت أو فى بعض الترجمات الفرنسية والإنجليزية .

وهكذا صنع بالنسبة لأرسطو فعول على الترجمات الفرنسية الحديثة والدقيقة لكتب المعلم الأول ، وصدر عنها فى أحكامه وآرائه ، ولم يفته أن يلقى نظرة على بعض ما وصلنا من ترجمات عربية قديمة . وكم كان يود أن يجيد اليونانية لإجادة الفرنسية ، ولكن تمكنه من العربية والفرنسية معاً ، أعانه على أن يعبر عن آراء كبار فلاسفة اليونان تعبيراً دقيقاً وصادقاً .

وقضى في هذا الدرس الطويل النفس الواضح الغاية عدة سنين .
ثم رأى بعد هذا أن يخرج كتاب « تاريخ الفلسفة اليونانية » وهو دون
نزاع حجة في بابه ، وفي مقدمة ما أخرج بالعربية في هذا الميدان وجدير
بأن يقارن بنظائره في المؤلفات الإنجليزية أو الفرنسية المعاصرة . وفيه بخاصة
فصلان عقد أحدهما لأفلاطون وعقد الآخر لأرسطو ، ونعتقد أن طلاب
الفكر الأفلاطوني والأرسطي يحرصون على أن ينهلوا من هذين الفصلين
وأن يرجعوا إليهما . ولم تستوقفه المدارس اليونانية الأخرى بقدر ما استوقفته
المدرسة الأفلاطونية والمدرسة المشائية وهما دون نزاع عماد الفكر الفلسفي
اليوناني . ونحرص على أن نقرر أن هذا الكتاب ثمرة جهد متصل وعمل
دائب وتحرير وتمحيص طويل .

ولم يقف يوسف كرم عند الدرس المستوعب الطويل ، بل اشترك معي
في عمل آخر هو ما سميناه : « تمهيد في تاريخ الفلسفة » . وقد وضع هذا
التمهيد في آخريات الثلاثينات تنفيذاً لبرنامج إصلاح التعليم الثانوي الذي
وضعه نجيب الهلالي وأراد به أن تضم الفلسفة إلى مواد الدراسة في المرحلة
الثانوية وهذا تجديد سبق لآداب القاهرة أن دعت إليه ولم تتردد في
أن تسهم فيه بإخراج الكتب اللازمة له في التاريخ والمنطق وعلم النفس .
بل ذهب قسم الفلسفة في كلية الآداب إلى أبعد من هذا ، فأوفد اثنين
من خريجيهِ للاضطلاع بتدريس المواد الجديدة في مدارسنا الثانوية ، وهما
المرحوم أحمد فؤاد الأهواني والدكتور محمد توفيق الطويل .

واختص يوسف كرم في كتاب التمهيد هذا بالفلسفة القديمة وفلسفة
القرون الوسطى ، ووكل إلى أمر الفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة .
وأنا في غنى عن أن أشير إلى أن كتابنا هذا كان مجرد تمهيد . وقد أحسن
فيه يوسف كرم كل الإحسان في هذه الحلود الضيقة . وأسعدنا بعد هذا
أن يتولى أبناؤنا القائمون على أمر الفلسفة في التعليم الثانوي أن يخرجوا هم
بلورهم مؤلفات متلاحقة .

وقعد المرض والشيخوخة بيوسف كرم فالزماء بيته الذي اتخذ منه صومعة للبحث والتأليف فاستكمل حلقات تاريخ الفلسفة المتوالية . وبدأ بتاريخ الفلسفة في القرون الوسطى وأخرج كتابه « تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط » ، الذي جاء مرجعاً نافعاً في بابه ، ثم أضاف إليه « تاريخ الفلسفة الحديثة » . وقد لا يسمو هذان الكتابان إلى مستوى « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، ولكنهما دون نزاع يستكملان عقداً حرص مؤلفنا أن يتمه .

وقبل أن أنتم حديثي أرى من واجبي أن أشير إلى أن يوسف كرم لم يكن مؤرخاً فحسب ، بل كان فيلسوفاً قبل أن يضطلع بالتاريخ للفلسفة ، وفي كتبه التاريخية درس عميق وفلسفة دقيقة وقد عالج في استقلال قضايا فلسفية أخرى وقضايا فلسفية قائمة بذاتها « كالطبيعة وما بعد الطبيعة » « والعقل والوجود » وهذان البحثان يعالجان الأساس الحقيقي للفكر الفلسفي .

يوسف كرم من خلال رسائله

بقلم

الأب الدكتور جورج شحاتة قنواي

مدير معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان بالقاهرة

يوسف كرم من خلال رسائله

لقد عرفت الأستاذ يوسف كرم بطريقة لا تخلو من الغرابة . فعند عودتي من فرنسا حيث كنت أخصص في الدراسات الكيماوية في جامعة ليون رغبت في إرضاء ميلى إلى التخصص أيضاً في الفلسفة وبخاصة فلسفة القرون الوسطى ومقارنتها بالفلسفة الإسلامية . فانكبت على كتب ماريتان وجيلسون وبدأت اطلع على فلاسفة العرب . والأمر لم يكن سهلاً لجهلى بالمصطلحات الفلسفية وبهذه اللغة الخاصة التى كان يستعملها فطاحل الفكر في القرون الوسطى .

ومن حسن حظى أنه وقع في يدي ذات يوم ، من سنة ١٩٣٠ ، عدد من مجلة السياسية الأسبوعية . فما كانت دهشتى عندما وجدت فيها مقالة مطولة عنوانها « ما وراء الطبيعة » . فقرأتها بلهف ولم يساورنى أى شك أن صاحبها متعمق في الفلسفة الأرسطية والتوماوية ، ذلك تماماً زمام الماء مطلقاً الفلسفية العربية . فأخذت بترجمتها إلى اللغة الفرنسية . محارلاً بقدر استطاعتي أن أجدها يقابل بالفرنسية المصطلحات الفنية العربية . وكانت هذه المقالة للأستاذ يوسف كرم الذى كان يدرس حينذاك في كلية الآداب في القاهرة . فعثرت على عنوانه وأرسلت له ترجمتي راجياً إياه أن يتكرم بمراجعتها . فأجابني وشجعني . فقابلته في القاهرة ومنذ الوهلة الأولى انبهرت بشخصيته وأخلاقه . بدأت صداقتنا من هذا الحين وتوطدت أواصرها على مر السنين حتى وفاته سنة ١٩٥٩ .

وكنتم أراسله بانتظام ولكن في فترات مختلفة حسب الظروف وشملت مراسلتنا أموراً شتى ولكن تركزت بخاصة في المسائل الفلسفية والروحية . ودامت بعد انتمائي إلى رهبنة اللوميين كان سنة ١٩٣٣ في بلجيكا وفرنسا حيث استغرقت دراستي ثمان سنين . وعدت إلى القاهرة سنة ١٩٤٤

وكلفت بإدارة معهدنا للدراسات الشرقية . فكنت أزور الأستاذ يوسف كرم إما في الإسكندرية أو في القاهرة أو في طنطا حيث كان يعيش مع أسرته .

واحتفظت بعناية بالرسائل التي أرسلها لي وعددها مائة وعشرة منها المطولة وغيرها لا يتجاوز الأسطر المعدودة .

وعندما تناقشنا في المجلس الأعلى في خصوص تحضير الكتاب التذكاري ليوسف كرم ، وافق أعضاء اللجنة على اقتراحى بأن أستخلص من هذه الرسائل الفقرات التي تتصل بحياة يوسف كرم الفلسفية وتلقى النور على منهجه في البحث وعلى الصعوبات التي واجهها وعلى الروح التي كانت تدفعه إلى المضي في عمله برغم رداءة صحته .

وقد رتبت هذه الرسائل حسب الترتيب الزمني وعلقت على بعضها لكى أوضح محتواها وأشير إلى المناسبة التي كتبت فيها . ونقلتها من الفرنسية وهي لغتها الأصلية . أما رسائله فلم يبق منها أثر إلا فيما ورد في رسائل الفقيد من إجابة على أسئلتى .

ورجائى أن يستشف القارىء من خلال هذه المقتطفات روح يوسف كرم الشفافة ، وعزيمته القاهرة ، وعقله الثاقب وإيمانه العميق . لتكن صورة هذا المفكر المثنى حافزاً لشبابنا المثقف لمواصلة مجهودهم الذهني في سبيل البحث عن الحكمة وتطبيقها في مجتمعاتنا الحائرة .

أرسلت له الترجمة الفرنسية لمقالاته « ما وراء الطبيعة » التي نشرها في
السياسة الأسبوعية راجياً إياه أن يلقي نظرة عليها فأجبنى :

(١) القاهرة في ١٠/٢/١٩٣٣

سيدى الفاضل ،

إنه نتيجة لفهم خطأ لم استلم خطابك وأوراقك إلا بعد عودتى إلى القاهرة
وقد بدأت بفرد هذه الأوراق وكم كانت دهشتى كبيرة عندما وجدت
نفسى قارئاً لما كتبته أنا ولكن باللغة الفرنسية .

إن خطابك الذى يشرح لى دوافعك قد أزال دهشتى واستبدلها بهزة
نفس قوية وعادنى إلى أيام كنت بها مثلك تحرقنى نار المعرفة وتدفعنى إلى
القرع على كل الأبواب .

أرجوك يا سيدى أن تصدقنى إن بابى مفتوح لك دائماً على مصراعيه .

إنى شديد التأثر بحرارة ندائك حول ضرورة الأخذ بالنتائج العقلية
الصحيحة التى تعطى للحياة ببقناعتك بأن الآراء الفلسفية ليست ألفاظاً جامدة
إنى أهنئك وأهنىء أصدقائك قلبياً لمثل هذه الاهتمامات النبيلة من جانبكم .

أنها لا تنسى الشرط الأول للبحث عن الحقيقة ذلك الشرط الذى لا تحيد
عنه النفوس الصادقة والعقول الرشيدة والذى يعتمد عليه كل من ينادى بضرورة
الوصول إلى الهدف وبلوغ الغاية لا الاستسلام للذات مصحوباً بخوف
خفى أو الفزع من إدراك المستور بحجة أن العثر على الضالة مساو للوقوف
والجمود كالأجسام المحنطة وكما لو كانت الحقيقة صورة متحجرة وهى
حياة وروح .

إنى سأقرأ ترجمتك وأعلق عليها بعناية . إنى سعيد بأن يكون لى دور فى
إفادتك .

أبديت له إعجابي بالفيلسوف «جاك مارييتان» وسألته ما رأيه فيه . فقال :

(٢) القاهرة ن ١٩٣٤/١/٢٠

إني سعيد لتذوقك مارييتان . إني أعرف أن فهمه صعب وطريقه معقد
يجهد نفسه في التعبير بالفرنسية عن آراء عميقة وشاقة كانت ثمرة تفكير أجيال
من الفلاسفة صقلوها وبينوا معانيها وأودعوها في القوالب التي انتهت إليها.
ولكن قراءته ممكنة بشرط التركيز عليها وقراءته أيضاً يبلغ منها غايتها
القارئ الذي أعد نفسه لها إعداداً كافياً .



طلبت منه بعض النصائح لنوبتي باللغة العربية أثناء دراساتي في الفلسفة
واللاهوت . فأجابني .

(٣) القاهرة في ١٩٣٤/٣/٢٢

إن دراستك الفلسفية واللاهوتية سوف تمتص وقتك . ولا بد أن تهبط
وقتك بالكامل . ولا ترحم نفسك بالجرائد والمجلات فليس هناك شيء
مغيب للأمل أكثر منها .

ولما كان من الصعب عليك أن تخصص للدراسة العربية أكثر من ساعة
من الوقت فاقضها في قراءة عدد قليل من الكتب أعني الجزء الذي تحت
يدك زائد ما يأتي من الكتب .

إحياء علوم الدين للغزالي

الملل والنحل للشهرستاني

محصل أقوال الفلاسفة والمتكلمين للرازي

وهذا سيدك بالمعلومات الأساسية عن علم الكلام .

القاهرة في ٢٠/٤/١٩٣٤

(٤)

لقد أرسلت في طلب كتاب جواشون « المدخل إلى ابن سينا » وأعدك أن أبحث عنه في رسالة لاحقة .

أما فيما يتعلق بكتابي وهو الآن في دور الإعداد فإنه كتاب في تاريخ الفلسفة ولم أنته منه بعد .

وإنى أعانى من الشعور بشوق جامع في تعميق وإتقان عملى وهذا يجعلنى غير راض أبدا عما أكتب وغير راغب في نشر شىء منه .

ولكن لا داعى لليأس فى يوم قريب سوف تقرأ لى .



سألته عن رأيه في ترجمة الآفسة « جواشون » وهى مستشرقة فرنسية تخصصت في فلسفة ابن سينا ولها رسالة دكتوراة عنه .

طنطا في ٢٠/٦/١٩٣٤

(٥)

إن كتاب جواشون « مدخل إلى ابن سينا » بذل فيه مجهود مشكور . ولكنه يدل على معرفة ناقصة في اللغة العربية . و ترجمة الألفاظ (التعريفات) صحيحة بوجه عام ولكن يؤخذ عليها وجود بعض المتناقضات . وهناك بعض القراءات الخاطئة إذا سكتنا على التواء الجملة . ولم يسمح لى وقتى بمقابلتها مع الأصل .

لكن الكتاب كما هو عليه لا يخلو من فائدة لك . أما كتاب كارادى فهو غاية كانت القيمة المعترف له بها فإنه يظل سطحياً . وما يبدىه من إعجاب في نهاية كتابه « مفكرو الإسلام » لبعض الشيوخ المعاصرين الذين لا يلتفت أحد إليهم هنا ولا غرابة في ذلك فإنما يدل على نقص ملموس في تمييز الأمور وعلى التكريم بغير وعى للصفحات المكتوبة .

أن واحداً من هؤلاء الشيوخ الأجلاء وقد كان موضع مدح وإطراء مؤلفنا القديم قد سود مئات الصفحات ليثبت أن القرآن بل الفاتحة تحتوي على كافة المعارف الإنسانية قديماً وحديثاً وأيضاً كافة اكتشافات حضارتنا .

إن عبارات الثناء الموجهه من جانب كارادى فو لهذا «المفكر» ترجمت له فقلبت عقله وجعلته يطمح فى الحصول على جائزة نوبل ويطلب من ثلاثة أو أربعة من أساتذتنا الأوروبيين أن يكتبوا تقريراً بهذا المعنى تحت رعاية الجامعة المصرية . وهؤلاء الأساتذة وقعوا فى شرك كارادى فو وصدقوا لبعض الوقت أنهم فى مواجهة فيلسوف عميق وواحد من المتكلمين .

وعندما أخذ رأيي بددت مزاعمه بغير عناء فتخلصوا من هذا المزعج المحنون أو هذا المحنون المزعج وذلك بالرد عليه بأن مؤلفاته يجب أولاً أن تترجم إلى إحدى اللغات الأوربية . ومن يعلم لربما كان كارادى فو هو الذى يقوم الآن بهذه المهمة أو لعله يقبل فى يوم أن يتولاها .



سألته عما كان يكتب وعن رسالته لنيل الدكتوراه فى السوربون وهل طبعت . فأجاب :

(٦) القاهرة فى ١١/١٢/١٩٣٧

إني منشغل الآن فى كتابة الجزء الأول من تاريخ الفلسفة الأوربية من القرن الثانى حتى القرن الخامس عشر . فهل تستطيع أن توافقنى ببعض المراجع عن أثر الفكر العربى على الفلسفة المدرسية فى القرن الثانى والثالث عشر . أعتقد أن مكتبة السولشوار حافلة بهذه المعلومات . ولكن لاداعى للتعجل . إني على علم بدراسة الأب دى فو . هل نشر شىء خاص بالقديس توما الأكوينى بعد ذلك .

أنى لم أكتب رسالة دكتوراه وأنا لست حائزاً على لقب دكتور .
إنى بعد ثلاث سنوات دراسة فى المعهد الكاثوليكي بباريس ذهبت لتدريس
الفلسفة فى مدرسة ثانوية للآباء المربين فى فوليسوف حيث عكفت خلال
سنتين مجد على مزاولة التدريس . وكنت قبل ذلك قد تمكنت تحت وطأة
صعوبات فائقة أن أعد بحثاً مطولاً لنيل شهادة الدراسات العليا من السوربون .
تلك التى أشرت إليها فى هامش محاضراتى عن ديكارت التى ألقيتها فى
النادى التوماوى بالقاهرة .

ومنذ ذلك الوقت أحاول جاهداً أن أكون أعمق فهما للفلسفة دون أن
أستكنى بالمستوى الذى أبلغه .

أما كتابى فإنه يخطو خطوات وثيدة والآن يتبين لى كل ما فيه من عيوب .
ينبغي أن أنتظر طويلاً قبل أن أتمكن من إعادة طبعه منقحاً مزيداً ببعض
الإضافات . الطبعة الأولى صدر منها ألفان نسخة .



(٧) القاهرة فى ١٤/١/١٩٣٨

إنى أشكر على تمنياتك لى وعلى دعواتك وأنت تعرف كم أنا فى حاجة إليها
إنى أعمل وحدى وسط مشاغل لا حصر لها كما تقول أنت .
ولكن شجاعى والصفاء حولى والهملوء المحيط بى كل هذا ليس
إلا لونا فى اللوحة التى تصور صداقتك لى .

وفى بعض الأوقات عندما أتأمل فى جسامة الأعمال التى أمامى وأواجهها
بضالة إمكانياتى يعترينى شيء من فقدان التوازن ولكن ترانى أعتمد على
صلواتك ودعوات الأصدقاء فأسترد قواى الروحية ذاكرأ هذا الذى
لا تفتأ ترده : إنها مسئولية ملقاة على عاتقك وهناك دور ربطتك
به السماء .

قد أنجز جزء لا بأس به من العمل وقائمة الكتب التي تفضلت بإعدادها لي يستفاد منها إنه لم يفتنى مما هو أساسى شيء يذكر . ولدى جزء من هذه الكتب والباقي محفوظ في مكتبة الجامعة .

والكلام هنا هو عن الفلسفة الأوربية وأقول الفلسفة الأوربية حتى تبقى الفلسفة العربية واليهودية خارج إطار عملي لأنها من صنع شرقيين كثيرها بلغات شرقية وإننى أقل اهتماماً بها من غيرى لأنها بعيدة عن الدور الذى أقوم به هذا أولاً وثانياً لأن زميلي الشيخ عبد الرازق يعد عملاً في الفلسفة الإسلامية وثالثاً لأننى أريد أن أتفادى الأدلاء برأى في مثل هذه الدراسة .

أما فيما يتعلق بالكتاب المدرسى الذى طلب منى إعداد فوضوه هو تاريخ الفلسفة وقد تولى الدكتور مذكور الجزء الأول الخاص بالفلسفة الإسلامية وبقي أمامه إتمام الجزء الخاص بالفلسفة الحديثة الذى لم يتسن له إلى الآن جمع عناصره بالكامل أنه منشغل كثيراً بالأمر السياسة والحياة العامة وكنت قد اقترحت أن ينشر الكتاب على جزئين جزء يحمل اسمي وينشر فوراً والجزء الآخر يحمل اسمه وينشر بعد ذلك . ولكن هذا الاقتراح رفض . فأنت ترى كيف الأمور معقدة هنا .

إن دراستي حول ديكارت قد مرت دون أن توقظ انتباه أحد . هذا ما يبلى على الأقل — هل هي تستحق أن تثار ؟ قل لي رأيك .



(٨) بولكل — الرمل في ١/٥/١٩٣٩

أنى في الإسكندرية منذ أكتوبر الماضى وفي مخيلة المسئولين أن في استطاعتى إحياء متحف إسكندرية لذلك وقع على الاختيار لهذه المهمة . إنى هنا كما هو الحال في القاهرة أدرس الفلسفة الحالية . ولما كانت جامعتنا الناشئة لا تضم إلا السنة الأولى فطلبتى في قسم الفلسفة لا يزِيلون عن خمسة .

لأنهم جميعاً يملأهم الحماس في العمل وما أشد تعلقهم بشخصي الضعيف :
وينظرون بعين الجدل إلى دورهم كمؤسسين لمدرسة الأسكندرية الجديدة :

ولكن أنت تعلم مدى ضعف التعليم المصري في إعداد الطلبة
للدراسات ومدى ضآلة النتائج :

لذا فإن جهدي الكبير والمثمر أنفقه في ميدان آخر وهو النادي التوماوي
الذي تجدد نشاطه وصحت عزيمته ذلك النادي الذي كان معداً للدراسات الشرقية
تتحسس الطريق فوجهته أنا نحو الفلسفة العربية .

إننا نجتمع كل أسبوع عند الأب جوسين لنقرأ ونشرح ونترجم كتاب
المدينة الفاضلة للفارابي مجموعة من الشباب المثقف ثقيفاً ممتازاً فضلاً عن
ثلاثينهم ، جميعهم يحلمون بنشر النص العربي مصححاً ومعلقاً عليه ومصحوباً
بالترجمة الفرنسية . ولكن هذه الترجمة تحتاج لتكون لا ثقة بالنشر إلى
اطلاع واسع رفيع المستوى حتى أنها ربما لن تظهر إلا على الأقل بعد موافقتي .



طلبت بعض النصائح خاصة برسالة الدكتوراة التي كنت أحضرها
في المعهد اللومينيكاني حيث كنت . وكان موضوعها : مذهب الخلق عند
توما الأكويني .

(٩) بولكلي الرمل في ١٩٣٩/١٢/٢٢

إن موضوع الخلق موضوع شيق لرسالة دكتوراة . فتسلح بالشجاعة
ولا تكن متهاوداً في تنفيذ حجج أرسطو . هل تنوى أن تجس أرض
الفلسفة العربية : قد يكون هذا مفيداً جداً لك ولكن لربما يكون الطريق طويلاً
وعسى أن نستطيع مستقبلاً معالجة هذا الموضوع .

أما الفارابيون فقد هم شعورهم أنك تذكرهم — لم يعد باقياً للقراءة سوى
ثلاثين صفحة نبحث بعدها عن موضوع آخر : إن الأخ شلالاً يغلي رغبة في

نشر الترجمة مصحوبة بنبذة يكتبها العبد الفقير . ولكنه يعرف أن عملاً آخر يجب أن يسبق هذا وهو تحقيق النص علمياً وهذه مهمة ليست سهلة . أما نشرة ديترنش فهي ليست نهائية . والنص الألماني بعيد عن أن يكون دقيقاً بكامله . وما هو عمل آخر يضاف إلى برنامج أعمالك أما الأعمال الببليوجرافية التي كلمتك عنها فتتلخص بدراستين لجاسون نشرتا في أرشيف . دراسات القرون الوسطى وهما : —

١ — لماذا نقد توما الأكويني القديس أوغسطينوس .

٢ — قضايا دان سكوت وابن سينا .

ولا بد أن تكون مجلة العلوم الفلسفية واللاهوتية قد لحصت هذا كله . وإذا لم أوفق في الحصول على الأرشيف سأطلب منك أن توافقني بما يخص هذين البحثين .



(١٠) طنطا في ١/١١/١٩٤٧

بعد أن أبقى عثمان أمين طرفه مخطوط كتابي مدة أربعة شهور سلما فجأة إلى مطبعة الحلبي دون أن يحدد شروطاً أو يوقع على عقد ثم بعد ذلك أعاده إلى قائلاً إن الناشر أوقف مؤقتاً أي عمل طباعة على أثر منع الحكومة تصدير الكتب .

انصرف ذهني إلى بولاد ولكن صديقاً لي يعرفه تماماً كتب لي يقول إن بولاد هذا لم يستطيع حتى الآن أكثر من فتح مكتب وإنه لم ينشر بعد شيئاً وإنه لا يرغب في المؤلفات العميقة . فأجبت عليه بأن كتابي من النوع الأخير وبالتالي أرى أن أوفر على بولاد عناء الاهتمام به .

وعليه فإن كتاب الفلسفة الجديدة لا يزال بعيداً عن تناول القراء .

(١١) بولكللى - الرمل ١٩٤٧/١٢/٣

أن مشكلتى فى الجامعة لم تحل بعد . وقد قيل لى أن التأخير سببه وزارة المالية وإن هناك مجهوداً يبذل ليأخذ الملف سيره القانونى .

ولقد استأنفت التدريس فى هـلـوء تام ولكن هيئة الأمم المتحدة أخذت تعكر صفو هذا الهلـوء .

كم من الوقت سيستمر هذا الاضطراب . يبدو لى قليلاً من الوقت أن العرب على جانب كبير من الضعف ولن يقوموا بعمل جاد .



(١٢) بولكللى - الرمل فى ١٩٤٨/٣/٢٧

لنى حقيقة فى حيرة من أمر اختيار موضوع معين بالذات . فى تصورى أن الناس يكتبون أكثر مما يجب ومعنى هذا أنهم يقولون لنا ما أعيد سلفه مراراً .

ولا تستطيع أن تتصور مدى انزعاجى عندما أقرأ شيئاً ولا أخرج من وراء قراءاتى بفائدة تذكر . وأنا لا أريد أن أفرض على قراء أبرياء أن يتحملوا مالا أتحملة أنا .



طلبت منه مقالة بالفرنسية لتشر فى مجلة النادى التوماوى فى القاهرة :

(١٣) بولكللى - الرمل فى ١٩٤٨/٤/١٨

أبى العزيز ،

بعد انصرافك أخذت أفكر فى المقال الذى وعدتك به وتراءى لى أن دراسة على المستصطفى قد يغلب عليها الطابع الفنى بشكل قوى ولذا انتهيت إلى

تناول موضوع أقرب إلى الأذهان . عدت إلى مقالتي حول كتاب النشار ونقلتها إلى الفرنسية مع شيء من التوسع ومع التأكيد على الخاتمة . أرجو أن تقرأها كما يقرؤها رقيب صارم وتدخل عليها من التعديلات والتصحيحات ما تراه ضرورياً .

وأكون ممنوناً لك إن تفضلت بتصحيح أسماء الأعلام المنقولة وإلا فهناك شخص على المكانة أعرفه سيجدني لست أهلاً بمتابعة الدروس المقررة للسنه الأولى في مدرسة اللغات الشرقية ولن يتردد في إذاعة هذا على كل مستمع متجاوب معه .

إنى بدأت مراجعة معجم لالاند الفلسفي وفي نفس الوقت مراجعة البطاقات التي جمعتها إن عددها لا يحصى وتسبب لي الدوار .

سأواصل عملي إلى أن يتبين لي بصورة جلية إذا كان مشروعى قابلاً للتنفيذ أم لا .



(١٤) طنطا في ١٩٤٩/٥/٣٠

لا أعتقد أن حياة القديس أوغسطين تصلح أن تكتب في شكل كتيب .
إنى أعد العدة لعمل أوسع وأعمق لكتاب يكون عنوانه التصوف المسيحي ويتناول في نفس الوقت الجانب التاريخي والجانب العقائدي ليس فيه متسع لكل شيء حتى تاريخ اليوم ولكن يعرض للتيارات الهامة ويلخص محتوى المذاهب الكبرى .

إن تحت يدي الكتب الأساسية ومنها ما قيمته مرتفعة ولكن بجانب هذا أتابع عمل التدريس في جدية وأتطلع إلى إعداد معجم .

إنى غارق في بحر من المذكرات ، إنى محتفظ بها وأعتقد أنى سبق إحاطتك بذلك .

وكثيراً ما يترأى لى أن أحرقها جميعاً والتوقف عن الكتابة نهائياً .
وتصور أن فى كل مرة أمسك نفسى وأستأنف بعدها عملى . لئلى فى هذا
أتحمل عذاب الشهداء .

وفى نفس الوقت يجيب على اقتراح من جانبى بشأن اشتراكه فى لجنة
ابن سينا المهتمة بنشر الشفاء لابن سينا واللى أسسها سابقاً الدكتور طه حسين
فيقول :

لا أريد أن أضيف إلى انشغالى عمل الشفاء . أولاً لأننى لا آلس فى نفسى
المقدرة المطلوبة وأقول هذا بضمير خالص بغير ما تواضع وثانياً لأن مثل
هذا العمل سيلهينى عن الأعمال التى ذكرتها آنفاً واللى تبدو لى أقرب فائدة
وأكثر نفعاً .

هل تعتقدون أن ما تعزمون نشره يصلح لشيء ما . إنه عمل ضخم ينتهى
بنتيجة هزيلة . ولا تقل عنها ركافة النتيجة المقدر تحقيقها من وراء ترجمة
الفارابى .

لقد دفعت دفعا فى هذا الطريق وقبلت المساهمة فى الجهد المطلوب
ولا أنشوق إطلاقاً إلى عمل المزيد . إذا كان مخطوط اسطنبول قد تم تحقيقه
بمعرفة ديتريش فإن العمل يعتبر مخففاً بمقدار كبير . وإلا أصبح التحقيق
ضرورياً وكذلك إدخال التعديلات على الترجمة أينما استدعت الحاجة
إلى ذلك .

ولابد من تصحيح المسودات ومثل هذا العمل يتطلب جهداً كبير خصوصاً
إذا كانت الحروف مجمعة باللينوتيب وتضطرك إلى تكرار التصحيح
أكثر من مرة .

لئلى سأقابل شللاً بعد عدة أيام وسأطلب منه أن يتولى العملية حتى الانتهاء
منها فقد كان هو صاحب الفكرة وتحمس لها دائماً . إنه أوفر نشاطاً منى

وبصره أقوى وقد اعتاد على إجراء التصحيحات . ومكافأة له على تعاونه
قدرت أن أضع اسمه كصاحب الترجمة واسمى كصاحب المقدمة . سأكتب
لك في غضون عشرة أيام أو أطلب منه أن يكتب



(١٥) بولكى الرمل في ١٩٤٩/٦/٦

إن صديقنا شلالا سعيد لرؤية المسودات منتهية . أنه سيتكفل بالعمل
المطلوب أى تحقيق مخطوط اسطنبول وتصحيح تجارب المطبعة ومن رأيه
أن يذكر على الكتاب بجانب مؤلفيه اسم الأب جوسين وهى فكرة رائعة .

والشيخ محمد يوسف موسى من جانبه معجب جداً بكتابتى وكتب لى
يقول إنه ألمح إلى السيد مشاقة والسيد عضبان بأنه سيكتب التعليق على هذا
الكتاب . حاولت أن أثنيه عن رأيه وقلت له إن هناك آخرين سيقومون
بهذه المهمة وأن مجلة الكاتب لا توافق على تعليقين لكتاب واحد .

وزميل لى قضى الأسبوع الأخير فى القاهرة عرفنى عند عودته صباحاً
أن الشيخ لم ييأس . لعل هذا حبا فى أم أنه تصرف لبق المقصود منه أن يحصل
شئ فى يوم على خدمة مماثلة . سوف تكشف لنا الأيام ذلك وعلى كل حال
كنت أود أن يوجد من هو أكفأ منه فى هذا المضمار ويدرك ما فى هذا الكتاب
من محاسن وبرزها للقارئ .

لقد سلمت إلى ألبه نادر نسخة من كتابى ليرسلها إلى الأستاذ جارديه
عن طريق مكتبه «فران» برساله نادر ستناقش فى يوليو . ليفى برفنسال أبدي
بخصوصه شيئاً من التزم . أما ماسينيون وجاندياك فقد كانا متجاوبين
إنى مطمئن على نادر . إنه غنيء يلين ولكنه لا يكسر .

كنت اقترحت عليه أنه لابد من قائمة ببليوغرافية عن الفارابي تضاف
للابحاث في ترجمة المدينة الفاضلة التي قام بها مع بعض الشبان أعضاء
الملتقى الفلسفي الصغير الذي أنشأه في الأسكندرية .

(١٦) بولكلي - الرمل في ١٩٤٩/٩/٢٩

لقد تقابلت مع شلالا . إنه موافق على نشر الكتاب حاملا اسمينا
ويقول إنه ليس في وسعه إعداد مذكرة الببليوغرافية التي تذكرها .

فإن وجدت أن مثل هذه المذكرة لا غنى عنها فإنه لا يبقى أمامي
سوى قبول عرضك السخي .

إنني خجل ومحرج لأنني أعلم قدر انشغالك .

كنت اعتبرت نفسي مغمياً من إعطاء البيانات، التي تقترحها طالما أن
الترجمة تمت وفقاً للنص الذي وضعه ديريش .

وبصورة واضحة أقول إن هذا المؤلف أشار إلى المخطوطات التي اطلع
عليها وأن أي قارئ يرغب في الاستعلام حول هذا الموضوع يستطيع
الرجوع إلى كتابه .

أما فيما يتعلق بالوضع الحالي للدراسات الفارابية فلعل الإشارة إلى كتاب
مذكور والببليوغرافية الواردة به تكفي إذا ما أضيفت إلى ذلك الدراسات التي
ظهرت من وقتها والتي أعتقد أنها قليلة العدد .

لقد انتهينا أمس من الامتحانات والدورة الثانية أقل صعوبة من الأولى
وقد اشترك فيها خضيري . وسوف يبلغك تحياتي ويقول لك ما يسرك عن صحتي .
وسيقول لك كم كنت متردداً في الاشتراك في نشر كتاب الشفاء . عمل
مرهق ولا يخرج منه العقل ثمرة مفيدة .

إنه يجب أن يكون هناك من هو مثلك متوقداً حرارة ليستسلم إلى عمل كهذا .

أما أنا فلا شيء يدفعني إلى تحقيق أمر من الأمور إني خلو تماماً من كل شيء إذا لم أقل إني زاهد في كل شيء .

والحقيقة أنني لا أريد أن أواصل عملاً أكرهه بينما أطرح جانباً عملاً أحبه .



طنطا في ١/٨/١٩٥٠

(١٧)

فجأة منذ أيام معدودة أيقنت بصورة واضحة أن هناك داعياً يطالبني بأن أضع برنامجاً كاملاً وفقاً للترتيب التقليدي لا كتاباً يتناول فقط المسائل الهامة من جانبها الجدل .

وتبين لي أن كتاباً في المنطق لن يخلو من فائدة خصوصاً إذا عرفت أنه لن يكون شبيهاً بالكتب الحديثة أو الكتب العربية القديمة بل كتاب محتو على كافة الشروح والإيضاحات . ويأتي بعد ذلك كتاب في الفلسفة الطبيعية ثم الميتافيزيقا فالأخلاق أعني عملاً يخرج في تسلسل مترابط ينشر كل جزء منه على حدة .

وبهذه الكيفية أضع بين أيدي الأساتذة والتلاميذ مؤلفاً يرشدهم في كل المسائل ويمدهم بمختلف المصطلحات الفنية التي على قدر المستطاع سوف تفرغ في معجم مكتوب باللغات الثلاثة العربية والفرنسية والإنجليزية في خاتمة الكتاب .

وهذا العمل سيفيدني في تصنيف مذكراتي . وإني سرف أتناول الفلسفة جزءاً جزءاً على التوالي . ويكفي لكل سنة همها .

وأعتقد أن إعداد كتاب يحتاج إلى سنة من الزمن لأن لم يكن أكثر من سنة واحدة أو اثنين .

وبهذه المناسبة أسألك هل لديك كتاب تريكو في المنطق — فقد ساومت في شرائه وعندما عزمت كان قد نفذ . ولكن أعتقد أن مكتبة «فران» ستعيد نشره .



أرسلت له مقالة ظهرت في آخر ساعة عن معهدنا في القاهرة مزينة بصورة بعض الرهبان والمكتبة :

(١٨) طنطا في ١٢/٧/١٩٥١

أبني العزيز ،

أردت منذ خطابك الأخير أن أحترم رغبتك في مواصلة عمالك وأن أتركك لشأنك دون إزعاج . ولكن ها هي آخر ساعة تتسابق في تكريمك . وهذا دفعني بالطبع إلى الكتابة إليك .

وليس الحادث بالأمر الهين . وليس قليلا أن تستوقف نظر المجلة فتخصص لك صفحتين من صفحاتها حيث تبرز صورتك الكريمة مع وجوه أخرى لبعض أصدقائك .

لا نستطيع إلا أن نهنيء أنفسنا . رإني بدأت أؤمن بالحرار المسيحي الإسلامي واقتناعي مصدره ذلك الخبر الذي نشرته مجلة النادي التوماوى وورد فيه أن الشيخ بدران أحد أساتذة كلية أصول الدين عهد إليك بإعداد مذكرة لطلابه تتناول موقف المسيحيين من التوحيد .

وهذا بالطبع سيسمح لهم بأخذ فكرة صحيحة عن التوحيد عند المسيحيين .

وقد سمعت أن الشيخ محمد موسى سيرك الأزهر للالتحاق بكلية الحقوق بجامعة القاهرة ومعنى هذا أنه سيرك علم الكلام والفلسفة وسيتمجه إلى تدريس الفقه . هذا أمر يؤسف له ولكن الكيد أحيانا يؤسوس في النفوس . هل سيتصيده خصومه : سنا ويؤاخذونه :

طنطا في ٢٧/٨/١٩٥٤

(١٩)

يسير عملي قديماً ، ولكن مصحوب بالألم . فوفرة المذكرات وصعوبة المسائل وطريقة تقديمها كل هذا يرغمني على تبشيم مجهود كبير ولكن أشكر الرب للنتيجة التي وصلت إليها وأطلب منه بلون انقطاع أن يهديني نحو النتيجة النهائية . من الممكن أن ينشر الفصل المخصص للواحق الوجود في الكتاب التذكاري الذي سيقدم لي وهو مقال في حوالى عشرين صفحة يحوى فقرات عديدة من الفلاسفة المسلمين . متضافرة كلها لإظهار القضايا التوماوية وينتهي بالكلمات الآتية :

« إنها صفات الخالق سبحانه تتحقق فيه بالذات ومن ثمة إلى أقصى حد ، ومفاضة منه على خلأته كل بحسب ماهيته وعلى قدرها .. » .

في رسالة سابقة ، أخبرتك بأني مزعم أن أعطى للتصوف محلاً أوسع في فلسفة العهد الوسيط . ولى مشروع آخر وهو أن أخصص كتاباً على حدة للحياة الروحية في المسيحية بجزئين : الأول تاريخي والثاني عبارة عن مجموعة من النصوص الأساسية .. ولكن هل سيعطى الله من الحياة ما يسمح لي أن أحقق أمنيته ؟ إنى أقدم بالسن وصحتي تتدهور وقدرتي على العمل تتضاعف فإن أدركتني المنية ، فستحل محلي .



طنطا في ٢٧/٩/١٩٥٤

(٢٠)

اقترحت عليه أن أشارك في الكتاب التذكاري الذي كان في النية أن يقدم له . فأجابني :

أشكر كل الشكر لرغبتك في الاشتراك في الكتاب التذكاري ولكن قد أصبت في تخمينك . إن الكتاب مخصص لتلاميذ الذين أصبحوا أساتذة

في الثلاث جامعات وكل الإجراءات قد أخذت لكي يظهر في أكتوبر .
وهذا لا يعني أنه يجب أن تمسك عن الكتابة ، إنني لو طيد الأمل أن مقالتيك
ستنشر في موضع آخر .



ملنطاني ١٩٥٤/١٠/٦

(٢١)

أبني العزيز ،

عدت بالأمس وقد أتعبتني الامتحانات كثيراً . تستطيع أن تتصور
نعي إذا قلت لك أنني نمت وبعثت منذ الساعة الثانية بعد الظهر لغاية
الساعة الثامنة صباحاً .

إنني أعود إلى التحرير . يخيل لي أنني سأتم ، بعد ثلاثة شهور إن شاء الله ،
ما تستطيع أن تعتبره كالجزم الأول من الكتاب (أعني نقد المعرفة والأنثولوجيا)
وهو قابل للنشر على حدة (٢٥٠ صفحة تقريباً) . ثم ينشر الجزء الثاني
(الفسيولوجيا وعلم النفس ، والإلهيات) . وبعده كتاب الأخلاق . وأخيراً
كمسك الختام لحياتي كتاب التصوف .

كما قلته لك . ليست بنيتي أن أخوض بالمجادلات الخاصة بالحالة الصحية
أو المرضية للمتصوفين بل سأضع أمام القارئ نصوصاً تعرض المتصوف
نفسه وتبرهن بطريقة قاطعة على النشاط الفكري عند صاحبها . هل يوجد
بالفرنسية نصوص لأفلمندس الأسكندري خاصة بالغنوصية من شأنها أن
تعطي فكرة عن معرفة عميقة وخفية ؟ ما هو من بين كتب القديس أغسطين
الكتاب الذي يعطي عرضاً كافياً لمذهبه الروحي ؟ عندي أعمال ديونيسيوس :
سأترجم الرسالة الخاصة باللاهوت التصوفي وسأختار فصولاً من رسالته
« والأسماء الإلهية » « رسالة » التدرج السماوي » وأظن أنني سأضطر أن
أمسك عن ذكر البرنس الأكبر فكتابه « الاتحاد بالله » غير ذات قيمة وقد
شك في صحته .

طنطا في ١٣/١٠/١٩٥٤

(٢٢)

يبدو أن مسألة إعادة تدريس تحت البحث . ومن المحتمل أن إعادة تنظيم الجامعات سيؤدي إلى حلها سلبياً ويكون هذا في نظري ، لطفاً من العناية الإلهية ، بالرغم مما سيحدث هذا من انخفاض في ميزانيتي . إني هنا لا أضيع وقتي فلاني أواصل تحرير كتابي ، والآن ، عندما وصلت إلى نهاية القسم الأول ، قررت أن أنشره تحت عنوان العقل الإنساني وهذا لثلاثة أسباب : أولاً لأنني أخشى أن يطول انتظار الجزء الثاني ، ثانياً لأن حجم الجزء كبير بالكفاية ويكون كلا مترابطاً . ثالثاً سيكون عمل الطباعة أسهل وهذه ميزة لا يستهان بها وسيكون عنوان الكتاب اللاحق : الطبيعة وما بعد الطبيعة أو الخلق والخالق أما الكتاب الثالث فعنوانه الأخلاق الإنسانية .

وإلى بجانب هذا وفي انتظار المعالجة المباشرة للموضوع ، أحضر مادة كتاب التصوف ، وبهذه المناسبة هل تنصحني أن أقرأ كتاب هنري دي لاكروا ، المعنون : المتصوفة المسيحيون الكبار ، وكان المؤلف أستاذ علم النفس بالسربون ، وما رأيك في كتاب مارشال وأنت تذكره في مقالة حديثة . والأول كان موضوع ثناء من قبل برجسون في هامش من كتابه « مصدر الأخلاق والدين » .



طنطا في ٣١/١٠/١٩٥٤

(٢٣)

وإليك الرد على أسئلتك :

الكتاب الذي أريد تحضيره ينصب على الحياة الروحية والزهد والتصوف . فلا بد أولاً من عرض تاريخي لكي نضع المؤلفين في إطارهم وأن نقدم أعمالهم . وهذا التقديم يخفف بسرد نصوصهم . فإذا كانت هذه النصوص أطول مما ينبغي . سألتخصها .

وسأبدأ بالإنجيل ثم القديس بولس ثم بالتراكي أكلمنديس الإسكندري ،
وديونييسيوس الأيروباجي ، والقديس أوغسطين ، والقديس برناردس
والقديس بونافنتورا (مع نبذة عن القديس فرنسيس الأسيزي)
وتوما الأكويني ، والقديسة تيريزا ، والقديس يوحنا الصليبي ،
والقديس أغناطيوس اللولي ، والقديس فرنسيس الساليزي ، مع نبذة قصيرة
عن الآخرين ، ويكفي هذا لإعطاء أفكار دقيقة .

ثم أني في الجزء الثاني ، يجب أن أعرض للمذهب النظري للحياة
الروحية كما وردت عند توما الأكويني وكما هي معروضة لدى اللاهوتيين
المعاصرين ، فهو إذا بحث مذهبي يعالج الموضوع لذاته .
وثالثا - لابد من فحص علة من المسائل الشائكة الناشئة من مقارنة
التصرف بذاته والمذاهب التصوفية ، وهو موضوع نقاش طويل بين
اللاهوتيين في السنين الأخيرة .

(٢٤) وهذا برنامج واسع عسى أن يعطيني الله العمر لكي أنجزه .
ومهما يكن ، فليس هناك شيء أفضل من خوضي في هذا الجو القريب
من الحياة الأبدية حيث ، في سني ، يجب أن أنتظر الانتقال إليه في كل لحظة .
ولدي عدد غير قليل من الكتب الخاصة بالموضوع وسأحصل على الكتب
التي تنقضي الواردة في قائمتك . ولا داعي للعجلة . أبغى الآن أن أواجه
قراءاتي وأن أجمع المادة لليوم الذي أنهى فيه من الفلسفة .



(٢٥) : ... دنطا في ١٣/١١/١٩٠٤

أبتدى اليوم الفقرة الخاصة بالماهية والوجود وبعد ذلك لن يبق إلا فقرتان :
واحدة خاصة بالعلة الفاعلة والثانية العلة الغائية . ثم لابد من مراجعة المخطوط
وتحضير الفهارس .

(٢٦)

طنطا في ١٧/٨/١٩٥٥

إذا جئت إلى طنطا ستجدني في حالة صحية عادية أو تكاد . ولكن عندما جاسرت وخرجت إلى الشارع ، اتضح لي أنني لا أزال بعيداً من الحالة الطبيعية : يجب أن أقاوم نفسي لكي أستطيع السير وبعد مائتي متر أشعر بضيق النفس ولذا لا أخرج إلا نادراً . وهذا مكسب للعمل الفكري .

إني أواصل مراجعة المخطوط . إني أقرأ عدداً كبيراً من المتصوفين الإسلاميين فأجد أسلوبهم شعرياً كان أو نثرياً في منتهى الروعة . ستحدث في ذلك عند لقائنا كما ستتكلم في موضوع المراجعة .

وهي تسبب لي متاعب غير قليلة . فإني أعمل بنصيحتك بدقة فأجزئ النصر بفقرات عديدة ، إني في هف لإنهاء هذا العمل لكي أحضر إعادة طبع فلسفة العصر الوسيط والفلسفة الحديثة . وبعد ذلك يجب أن أواصل تحضير المادة . إن الرعب يعتريني عندما أرى ما ينبغي لي من عمل . ولكن منذ الآن سأكرس كل وقتي وكل جهدي لهذا العمل .

لن أذهب إلى الإسكندرية من الآن لأنني جدد ضعيف ولا أستطيع تحمل ثقل سنة جديدة .



(٢٧)

طنطا في ٢٤/١/١٩٥٦

أبتي العزيز ،

لبست صحتي على نحسب ما يرام ولكن لقد تحسنت للدرجة إني أستطيع أن أعود إلى القراءة والتحرير ، بقدر خفيف وبطيء طبعاً . إني أحضر كتابي في علم النفس والعلم الإلهي ولكني مرتاع لإزاء الكمية الهائلة من الجزرات والمذكرات ، من كل حجم ، التي يجب أن أجمعها وأبرز ما يستحق التلوين .

وقمت بنفس العمل عندما حضرت الكتاب الذى انتهيت من قراءته . كم من آلام تجددت كل يوم ، اضطررت تحملها كثر من لإنجاز هذا الكتاب وما تقوله لى يعزبنى ويشجئنى . والمهم هو أن يعود مجهودنا بالخير .



طنطا فى ٣٠ / ١ / ١٩٥٦

(٢٨)

يوم الجمعة أردت أن أخرج من غرفتى مبكراً فوقعت على الأرض ، على الجانب الأيمن ولحسن حظى لم يحصل لى إلا بعض الرضوض بدون كسر . طالما أكون جالساً أو مضطجعاً لا أشعر بالألم ولكن حالما أحاول أن أمشى أفعله بصعوبة . قد يمضى بعض الوقت قبل أن أعود إلى الحالة العادية . الحمد لله على كل حال فهو إنما أراد بدون شك وقوع هذا الحادث لغاية ، حتى لو لم يكن هذا لغرض ليجربنى ويعطينى الفرصة للممارسة فضيلتى القسوة والصبر .

وقد كان من الممكن أن يكون لهذا الحادث نتائج وخيمة إذا كان قد حصل للبد أو الذراع عطب فكنت حينئذ اضطررت أن أمتنع من الكتابة وكنت أمسكت عن العمل . ولكن الآن أكتب بكل سهولة والتحرير يسير قلماً . فقد أنهيت بالأمس الفصل الأول (٣٣ ورقة) الخاص بالفسولوجيا وأبدأ اليوم الفصل اللاحق فى الحياة المدنية . وقد هاجمت الآلية ، القدمية والحديثة على السواء ، بلا هوادة .



طنطا فى ٢١ / ١٢ / ١٩٥٦

(٢٩)

فقد أرسلت منذ أسبوعين الملازم بعد تصحيحها وقد دلتى هنا التصحيح أن الكتاب يشتر الاهتمام أو بمعنى آخر هو ملى أكثر من اللزوم ، على الأقل فى بعض أجزائه ، فليكن : لى لا أريد أن أخون مهمتى بتبسيط ما هو معقد أو عميق ، وجعله سطحياً .

طنطا في ١٩٥٧/٧/٣١

(٣٠)

أبني العزيز ،

أكتب لك من أعماق الهوة : لمدة أربعة أشهر لم أتمكن من أى عمل ،
والآن أبتدىء صعوبة في العودة إلى نشاطي إذا تسنى لي أن أستعمل هذا
اللفظ : الآن والألم يلزمني انتهيت من تصنيف مذكراتي في الربوية ،
ويبقى التحرير وإدماج المذكرات الإسلامية ، وغنى عن البيان أن
هذا عمل جد شاق .



طنطا في ١٩٥٧/٤/٣

(٣١)

لقد حدثتك عن فقدان مذكراتي في المنطق وفي الأخلاق : وقد فقدت
أيضاً ترجمة بعض فصول كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، وفصول من
كتاب الأخلاق له أيضاً ، وبعض فصول أفلاطون اعتنيت بترجمتها وعلقت
عليها : . إنى أقول باستمرار لله سبحانه وتعالى « لتكن مشيقتك لا مشيقتي »
أقول هذا باعتقاد نظري أكثر منه بشعور محسوس ...



طنطا في ١٩٥٨/٤/٢٨

(٣٢)

أبني العزيز ،

إنى انتهيت اليوم من تأليف كتابي الحمد لله ألف مرة فقد منحني
هذا الشرف العظيم أن أصل إلى نهاية عملي وأرجو أن يكون له أثر طيب ،
قد خصصت ثمانين صفحة مملوءة بالميتافيزيقا لإثبات وجود الله والدفاع

عن صفاته لا أجرو أن أطلب منك أن تقرأه . ولكن إذا فعلت فأكون سعيداً جداً . ويغنيى هذا عن كل إجازة طبع ولكن لا أريد الإلحاح ؛ سنتحدث عن هذا عند زيارتك لى ؛



(٣٢) طنطا فى ٢٢/٥/١٩٥٨

أرجو أن تحضر معك الكتابين الآتيين :

١) المذهب العقلى عند توما الأكوينى لبروسيل . الذى انلشر مع كثير من الكتب . أنى أريد أن أعيد قراءته بعناية لكى أتحقق إذا كان يمكن أن يؤلف كتاب مثله بالنسبة للفلسفة الإسلامية فى تاريخ الفلسفة لماذا لا نحاول أن نقارن المذهب العقلى عند بعض مفكرين ذات المذاهب المهمة : مرتين أزدواجيا : أفلاطون وأرسطو ، أغسطين وتوما الأكوينى ، ديكارت وليبنز ، مالبرانش واسبينوزا ؟ أرجوك أن تعطينى رأيك .

٢) ينابيع السلام العقلى لأوليه لابرون لكى أتحقق إذا كان يمكن أن أستفيد منه فى كتاب الأخلاق . إنى أحيت هذا المؤلف لزعتة التوماوية لأنه توماوى جامعى ، ليس جد عميقاً ولكنه كله شجاعة إن كتابه « اليقين الأدبى » كتاب حسن ذو قيمة أخلاقية ؛



(٣٤) طنطا فى ١٠/١٢/١٩٥٨

أبى العزيز ،

أردت خطاب أمس بهذه الكلمة : إن الصلح لا يتركى ؛ وهناك شىء أسوأ منه ، فند مدة ، أراجع السنتين صفحة من كتاب الأخلاق التى كتبها ؛ فوجدت أن تركيبها وأسلوبها أضعف بصورة واضحة مما اعتدت .

أن أكتبه . أتخسر كثيراً لفقدان مذكراتي لكأنت وفرت على مجهوداً جماً ،
إني في حالة اكتئاب وأتساءل عما إذا كان هذا نتيجة السن . لماذا لا يكون
هذا ممكناً ؟ بالرغم من ذلك إني سأواصل كتاب الأخلاق بشجاعة سأرى
إلى أين المطاف . وفي الانتظار ، أرى أن هذا كله مخيب للأمل ومذل .
إني أكتب لك بخاصة لكي تدعوني وتطمئني وتعزيني .

مع جزيل الود



(٣٥) طنطا في ٨/١٢/١٩٥٨

أيها الصديق العزيز ،

لو كنت علوى ، لكنت ظننت أنك تحاول أن تسحقني تحت حمل
كتابة المقالات لماذا لم يكلمني الأستاذ عزيز ميرزا بالموضوع من قبل ؟
ومن جهة أخرى تطلب مني مجلة الصلاح مقالات . إني مريض . ومنذ خطابك
الآخر ، تمنعني الحمى والصداع من أي عمل .. كما أن دار المعارف تفرض
ألا يقدم لها إلا نصوص غير منشورة . فسأعرض نفسي إذاً إلى إلغاء العقد
الذي يربطني بها . وزد على ذلك إني منذ شهر لم أحرر شيئاً . وعليه لا أعد
شيئاً .



(٣٦) طنطا في ٢٢/١/١٩٥٩

أبتي العزيز ،

وأخيراً أرسلت لي دار المعارف ملازم الكتاب وهي تحوي ١٩٠ صفحة
من الخط اللطيف . إني أرتجف عندما أراي إزاء العمل الجسيم الذي يجب أن
أنجزه وما سيتطلبه من وقت مع العلم أن صحتي تدهورت ونظري ضعف .
إني أتكلم على دعواتك الأخوية .

يوسف كرم : الفيلسوف العقلى المعتدل

بقلم

د . مراد وهبة

استاذ الفلسفة بجامعة عين شمس

يوسف كرم : الفيلسوف العقلى المعتدل

« مؤرخ الفلسفة فيلسوف »

قول ماثور ليوسف كرم في مفتتح كتابه « العقل والوجود » ،
ويوسف كرم هو بالفعل كذلك .

أرخ للفلسفة اليونانية ولل فلسفة الأوربية في العصر الوسيط ثم للفلسفة
الحديثة .

وهو في تأريخه لا يقتصر على سرد آراء الفلاسفة مهشمة يابسة ، وإنما
هو يسردها بعد أن يعيد إليها الحياة التي كانت لها حين خرجت من عقل
الفيلسوف في بيئة معينة وعصر معين .

وهو في تأريخه لا يقف عند هذا الحد ، وإنما هو يتجاوز إلى
التعقيب بالتأييد أو التنفيد .

وهو على « المذهب العقلى المعتدل » في التأييد والتنفيد .

وقد جاء هذا المذهب مقتضباً في مؤلفاته الثلاثة من تاريخ الفلسفة ،
لأنه كان بسبيل التاريخ أولاً .

ثم جاء مفصلاً في مؤلفه عن « العقل والوجود » .

ولسأل : ما المذهب العقلى المعتدل في رأى يوسف كرم ؟

إنه مذهب يؤمن بالعقل ، ويؤمن بالوجود ، وبقدرة العقل على تعقل
هذا الوجود .

ومعنى ذلك أن دراسة العقل تأتي في المقام الأول ولهذا فإن يوسف كرم ،
في عرضه لمذهبه ، لا يجرى على نهج القدماء ، ولا على نهج المحدثين .

فالقديماء يقتحمون المنطق أولاً ويشنوا بالفلسفة الطبيعية ، والمحدثون يقتحمون علم النفس ويشنون بالمنطق . أما نقد المعرفة فتابع لعلم ما بعد الطبيعة .

وتبرير يوسف كرم لتقديم دراسة العقل هو أن « مسألة المعرفة هي المحور الذي تلور حوله مسائل الوجود ، بمعنى أن حلول هذه المسائل تتعين تبعاً للحل المرتضى لمسألة المعرفة » .

ولقضية العقل وجهان : أحدهما وجوده ، والآخر قيمة إدراكه إذا كان موجوداً .

ونسأل : ما العقل ؟

يذهب الحسيون والتجريبيون من الفلاسفة إلى أن الحواس والمخيلة هي وسائلنا الوحيدة للمعرفة ، وأن العقل ليس إلا جملة أفعال ترجع إليها .

ويعترض يوسف كرم على هؤلاء الفلاسفة بحجة أن أفعال العقل مغايرة لأفعال الحس :

ونسأل : ما هذه الأفعال العقلية ؟

إنها التصور الساذج ، والحكم ، والاستدلال .

وما التصور الساذج ؟

التصور الساذج هو محض إدراك « معنى » ما كالعلم والإنسان والفضيلة .

وما المعنى ؟

إنه « ماهية » الشيء المترك .

والماهية كيف نحصل عليها ؟

يحصل عليها عقلنا بفضل عملية التجريد .

وما التجريد ؟

سلباً ، التجريد ليس انتزاع صورة جزئية من صورة جزئية مثلاً
تفعل الحواس .

وإيجاباً ، التجريد هو انتزاع الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل
تجريد لمعانيها عن المسادة وعن علائق المادة ولواحقها ، ويوسف كرم
يأخذ بهذا التعريف السينوى المنقول عن المدرسة الأرسطوطالية .

والتجريد أساس العلم ، لأن العلم هو وصول العقل إلى معنى الشيء .
ومنى وصل العقل إلى معنى الشيء فقد عرفه بعلته . ومن ثم فإن الذى يدرك
معنى الشيء فإنه يدرك علته . المعنى إذن يتضمن العلة . فحين نحد الإنسان
بأنه حيوان ناطق نحن نعلم أن الحيوانية والنطق علة كون الإنسان إنساناً .

والمعنى ، من هذه الزاوية ، ليس موضوع حس . ثم هو ليس
موضوع الخيلة ، من حيث أن الخيلة قوة حسية عاجزة بطبيعتها عن تمثيل
ما ليس بمحسوس .

وبعد التصور الساذج يأتي الحكم ، لأن الحكم - موجباً أو سالباً -
يفترض أننا قد وضعنا مسألة وضاهينا بين معنيين مجردين أحدهما موضوع
والآخر محمول . وهذا يخرج من دائرة الحس بالمرة .

والذى يحكم هو العقل وليس الإرادة . لهذا يعترض يوسف كرم
على ديكارت « أبى الفلسفة الحديثة » الذى يذهب إلى أن العقل وحده
لا يثبت ولا يبنى ، إنما الإرادة هى التى تحكم .

ورد يوسف كرم أن الإرادة ليس من شأنها الإثبات أو النفى إلا بتسوية
من العقل ، ودليله على ذلك أنه فى حالة تحريض الإرادة لنا على الفعل
فنحن نرجع إلى تقدير العقل ونزعم أن من « المعقول » أن تفعل كذا أو كذا .
والاستدلال يتميز من الحكم كما وليس كيفاً ، إذ أنه يزيد على النسبة بين

الحسدين في كل حكم نسبة الأحكام فيما بينها . ولهذا يأخذ يوسف كرم
بالتعريف الذى وضعه أرسطو وهو أن « الاستدلال قول مؤلف من
أقوال . إذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطراباً » .

والنتيجة المحتومة أن لنا عقلاً ، وأنه أصيل ، والسؤال الآن : هل
يعقل هذا العقل الوجود ؟ وهل يعقله على حقيقته ؟

والذى يدفع يوسف كرم إلى هذا السؤال هو المذهب التصورى :
والتصورية ، فى رأى فيلسوفنا ، تدور على حجة أساسية هى أن المعرفة
ظاهرة نفسية ، أى فعل باطن يصدر عن العارف ويستقر فيه فلا يسع
العارف أن يعرف غير ذاته ، أى لا يسعه أن يهرب إلى خارج لكى يعرف
موضوعاً خارجياً . ذلك أنه من التناقض أن تكون المعرفة فعلاً باطناً وتترك
شيئاً خارجياً .

والتصورية تنفرغ إلى تصورية مطلقة وتصورية معتدلة : التصورية
المطلقة تنكر الوجود الخارجى مثل تصورية بركلى ، والتصورية المعتدلة
تعترف بحقيقة الوجود ، غير أنها تنكر قدرة العقل على إدراك الوجود فى
حقيقته بحجة أننا لا ندرك من الأشياء سوى انفعالنا بها ، مثل تصورية
كالط :

ويوسف كرم يرفض التصورية بفرعها لأنها تتجاهل نظرية التجريد
الأرسطوطالية :

وماذا تقرر هذه النظرية ؟

تقرر أن الحس متصل بالأشياء اتصالاً مباشراً ، وأن العقل
لا يكتسب معرفة إلا إذا تلقى مادتها من الحس .

والنتيجة بعد ذلك ماذا تكون ؟

إن العقل مرتبط بالحس . غير أن هذا الارتباط لا يمنع تمايزهما
تمايزاً كيفياً .

ويشهد على هذا الارتباط أن من علم حاسة علم معارفها ، وأن
تعلقنا مصحوب بضورة خيالية . وليس من تفسير لهذه المصاحبة سوى
أن عقلنا يتجه أولاً إلى الماديات يستخلص ماهياتها مما يلابسها من أعراض
شخصية :

وهذا الاستخلاص تجريد : والتجريد ، من هذه الزاوية ، يضمن
موضوعية العقول ، أى يضمن أن يكون العقول متحققاً في الإحساس :
يستطيع العقل إذن أن يدرك الوجود كما هو في حقيقته سواء هو
وجود طبيعى أو وجود رياضى :

يبد أن العقل يستطيع كذلك أن يدرك الوجود بالإطلاق ، أى الوجود
بما هو وجود . وأفعال العقل الثلاثة دليل على هذه الاستطاعة :
فى التصور الساذج يعبر العقل عما « هو » الشيء أو ماهيته . وفى الحكم يثبت
العقل « وجود » الشيء وفقاً لما هيته أو ينفيه . وفى الاستدلال إذ يقارن
العقل بين المقدمتين يرى فيهما علة « وجود » النتيجة :

ويترتب على هذه الاستطاعة إمكان تأسيس علم ما بعد الطبيعة
باعتبار أن موضوع هذا العلم هو الوجود بما هو وجود . ومن شأن
هذا التأسيس أن يفسح أمامنا الوجود بأكمله إثبات وجود النفس
ووجود الله . وقد أثبتهما يوسف كرم فى مؤلف بعنوان « الطبيعة
وما بعد الطبيعة » :

فالنفس بإطلاقها موجودة :

ولكن على أى نحو ؟

بنكر الحسيون وجود النفس لأنها لا تقع تحت الحواس : غير
أن الحواس ليست آلات الإدراك الوحيدة :

ويثبت العقليون المتطرفون وجود النفس ولكن بمعزل عن كل فعل :
يبد أن إدراك وجود النفس إنما يحدث فى إدراك أفعالها :

ولهذا أخطأ ديكارت - وهو من العقليين المتطرفين - عندما قال « أنا أفكر إذن فأنا موجود » . فإن قوله « أنا أفكر » يعنى أنه قد صرف النظر عن موضوعات الفكر . ومن ثم ليس من حقه إسناد الفكر إلى مفكر .

ومن أجل ذلك فإن يوسف كرم يجرى على سنة المذهب العقلي المعتدل فيقرر إدراك وجود النفس في أفعالها . والنفس الناطقة لها فعلاان : العقل والإرادة ، وهما مستقلان .

وهذا الاستقلال دليل ميتافيزيقي على عدم فناء النفس الإلهائية .

غير أن ثمة دليلين أحدهما نفسى والآخر خلقى .

الدليل النفسى مأخوذ من ميل فينا طبيعى أساسى للبقاء دائماً . إذ أن كل حاصل على العقل يشتهى بالطبع أن يوجد دائماً ، وبحس أن هذا الاشتهاء لا يمكن أن يكون عبثاً . وعلامات هذا الاشتهاء فى تأييد أفراسنا وأعمالنا واسمنا ، والتفوق من الموت .

والدليل الخلقى مستفاد من ضرورة الجزاء التام على أفعالنا الحرة . والجزاء التام يشترط حياة أخرى لأنه غير متوفر فى الطبيعة لأنها غير خلقية ، ولا فى المجتمع لأنه لا يتناول سوى الأفعال الظاهرة ، ولا فى الضمير لأنه لا يحكم على نفسه .

النفس إذن موجودة على نحو خالك .

والله كذلك موجود .

والبراهين على وجوده عديدة . وأهمها ، عند يوسف كرم ، ثلاثة هى على التوالى :

برهان من الحركة إلى محرك ثابت . وهذا البرهان يعتمد على مبدأ العلية وصيغته « كل ما يظهر للوجود فلوجوده علة » . وطبقاً لهذا المبدأ فإن كل متحرك هو فى الحقيقة متحرك من غيره . ثم إنه من المحال

التداعى إلى غير نهاية في سلسلة العلل المحركة . إذن لابد من الانتهاء إلى محرك
غير متحرك وهو الله :

وبرهان من النظام إلى المنظم . وهذا البرهان يستند إلى مبدأ الغائية
وصيغته « كل فعل فهو لازم عن غاية » . فالنظام البادى فى الكائنات ،
وفى علاقاتها بعضها والبعض يلزم منه وجود موجود عارف صنع هذه
الكائنات ، ورتب لكل منها هذين النوعين من النظام : واحد له فى ذاته ،
وآخر له مع غيره .

وبرهان من الممكن الوجود إلى الواجب الوجود . وهذا البرهان
كالبرهان الأول يعتمد على مبدأ العلية ، ولكن يختلف عنه من حيث
النظر إلى الوجود . البرهان الأول ينظر إلى الوجود من حيث الحركة .
أما هذا البرهان فينظر إلى الوجود من حيث التغير . فالوجود المتغير
هو موجود ممكن ، بمعنى أنه قد يوجد وقد لا يوجد . لهذا فإن
لوجود الممكن لابد له من موجود واجب ، إذن غيره لا يوجد شيء
ممکن :

ومعروف أن يوسف كرم يقرر أن مبدأى العلية والغائية هما من
مبادئ العقل :

وهذه المبادئ بينة بذاتها لأن موضوعها الوجود أبين المعانى على
الإطلاق ، ومحمولها هو الوجود كذلك .

ثم هى كلية لأنها تنطبق على كل وجود سواء فى الأذهان أو فى
الأعيان ، وهى حاصلة فى العقل جميعا .

ومعروف كذلك أن الحسيين من الفلاسفة ينسكرون أن للعقل مبادئ
بينية بذاتها أو كلية . أما العقليون المتطرفون أو التصوريون فإنهم
يقرون كلية هذه المبادئ ، ولكنهم يجعلونها قوانين ذاتية للفكر
فلا يصلون بينها وبين الوجود :

وبإقرار كلية هذه المبادئ وموضوعيتها يتم تأسيس علم ما بعد الطبيعة ، ومن ثم يمكن تأسيس علم « الأخلاق » ، إذ يزعم يوسف كرم تناول مبادئ هذا العلم من علم ما بعد الطبيعة فيبدو لنا الوجود معقولا في جميع ألواحية .

غير أن المطلع على مؤلفات يوسف كرم لا يجد من بينها مؤلفاً عن « الأخلاق » ، وهذه مسألة ملفتة للنظر ، خاصة وأن فيلسوفنا يقول في خاتمة كتابه عن « تاريخ الفلسفة الحديثة » : أن عصرنا الحاضر ، على تضارب الآراء فيه ، تواق إلى فلسفة تكفل الأخلاق والدين .

وغياب « الأخلاق » في فلسفة كرم وراءه قصة قصيرة ولكنها مثيرة وذات دلالة هامة .

فقد عكف كرم عشر سنوات على تأليف كتاب « الأخلاق » ، وفي صيف عام ١٩٤٨ كنت جالسا معه في منزله بطنطا .

سأله : متى تنتهي من تأليف كتاب « الأخلاق » ؟

أجاب : انتهيت منه ولكنني لن أطبعه .

— لماذا ؟

— لأنني لست قاعلاً بما كتبت .

— وماذا تريد إذن ؟

— كتابته من جديد .

— يا إلهي . . إله مجهود شاق جداً .

— ليس هذا هو ما يؤرقني ، وإنما الذي يؤرقني هو جسمي : إله بدأ يمرض ويضمحل وينهار .

— إذن فاذهب بالكتاب إلى المطبعة .

— مستحيل : ليس هذا من طبعى .

وبدأ يكتب من جديد :

وفى شهر نوفمبر من عام ١٩٥٨ ذهبت إليه فى طنطا فإذا بجسمه عاجز عن الحركة بسبب شلل أصابه فى أسفل . وهو من أجل ذلك حيس الحجره ، يجلس على كرمى من الخشب وأمامه رقعة من الخشب لها أربع أرجل يبدو أنه يستخدمها كمكتب .. عليها بضع أوراق والحجره خالية من كل شئ إلا من سرير بسيط ، وهذا الكرمى ، وتلك المنضلة ، وليس فيها مراجع ولا مكتبة . فقد انهار المنزل الذى كان يقيم فيه سابقاً ، قبل أن ينتقل منه يومين . واختفت ترجات دقيقة كان قد أجراها لبعض المؤلفات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين .

سأله بلهفة : وكتاب « الأخلاق » أين الآن ؟

أجاب : مأساة يا أستاذ . فقد فرغت من تأليفه : وفى اليوم الذى قررت فيه طبعه انهار المنزل الذى كنت أقيم فيه ، واختفت « الأخلاق » .

وساد الحجره صمت رهيب : وفجأة استأنف الحديث :

قال : أحاول كتابة « الأخلاق » من جديد ، ولكن فى بامس فليس عندى مراجع ، والصمداع بلازمى فى أوقات محددة . فهو يبدأ من الثامنة صباحاً ، وينهى فى الثالثة بعد الظهر :

قلت : ظاهرة غريبة .

قال : الغريب هو أمر هذا الجسم : ويبدو أنه آلة دقيقة جداً ، تتحرك بنظام حتى فى انحرافها .

وفى نهاية الزيارة دارت فى رأسى أسئلة بصدد كتاب « الأخلاق » يمكن إجمالها فى سؤال واحد :

هل في الإمكان تأسيس علم للأخلاق استناداً على المذهب العقلي المعتدل ؟

ينكر الحسيون « الأخلاق » بدعوى أن ليست هناك ماهيات ، وأن ليس لنا من موضوع معرفة سوى المحسوس ، وأن العلم الواقعي إنما يقرر ما هو كائن لا ما يجب أن يكون .

ويوسف كرم ليس من الحسيين لأنه يقرر الماهية والمعقول ، ويقرر أن العلم الواقعي محصور في دائرة محدودة ، والفلسفة تمتد فيما وراء هذه الدائرة وتماسها في جميع نقاطها .

ويضع التصوريون الأخلاق وضعاً دون تعقلها كما يفعل كانط ومن على شاكلته .

ويوسف كرم ليس من التصوريين لأنه لا يضع إلا مبادئ العقل . أما فيما عدا ذلك فهو في حاجة إلى برهان .

إذن تأسيس الأخلاق كعلم ممكن ، غير أنه ليس ممكناً من غير ميثاقية .

لهذا فإن تأسيس الأخلاق يسبقه سؤال :

ما العلم ؟

ويوسف كرم يأخذ بتعريف القدماء من الفلاسفة أن العلم هو بالكلية لا بالجزئ . فإذا لم يكن لدينا معان مجردة فاتنا العلم .

إذن فلإلى المعنى المجرد الكلي ينبغي أن ترجع الأخلاق .

ولسأل : ماذا يعني المعنى المجرد الكلي في مجال الأخلاق ؟

إنه يعني ما حقه أن يكون في مقابلة ما هو كائن .

وما هو كائن حسي بالضرورة مثل اللذة والمنفعة .

« أخلاق » كرم إذن ينبغي أن تتجاوز مذهب اللذة ومذهب المنفعة .

ولكن إلى ماذا ؟

يضع يوسف كرم فرضاً مؤداه أن في كل موجود ميلاً إلى الفعل ، وهذا الفعل تحقيق لقوة مكنونة وبلوغ إلى غاية مرسومة ، ومن ثمة في كل موجود ميل إلى الخير ، فإن الخير ما يلائم الموجود .

ويترتب على هذا الفرض أن الخير على صريحين ، خبير محسوس وخير معقول . الخير الحسي جزئي وناقص ، وهو مثير للميل عند الحيوان . والخير المعقول كلي وتام ، أي مطلق ، وهو مثير للميل عند الإنسان .

أخلاق كرم إذن تتجاوز اللذة والمنفعة إلى الخير الكلي .

والسؤال الآن : كيف يمكن إدراك هذا الخير الكلي ؟

بالعقل بالضرورة من حيث أن الكلي هو موضوع الإدراك العقلي . غير أن الخير الكلي لا يمكن أن يكون معروضاً علينا في الحياة إلا على نحو جزئي . والخير الجزئي ينطوي على شر . ومن ثم فإن العقل عاجز عن إصدار حكم جازم بشأن الخير الجزئي . وهذا العجز يتضمن تعليق الحكم .

وماذا يعني تعليق الحكم ؟

يعني أن العقل في حاجة إلى قوة أخرى تختار إحدى الخيارات الجرتية . وليس غير الإرادة قادرة على الاختيار ، وهي لهذا حرة بيد أن هذه الحرية ليست بالنسبة إلى الخير الكلي باعتبار أن هذا الخير هو مطلب ضروري للإنسان . وهذه الضرورة ليست منافية للإرادة لأنها تبيح وفق ميل الإرادة . الإرادة إذن حرة فقط بالنسبة إلى الخير الجزئي .

وحرية الإرادة شاهد على استقلالها ، أي على وجودها الخاص .

ومن أجل ذلك فإن كرم يرفض إنكار الحسين والعقلين المتطرفين لهذا الوجود الخاص :

فالحسيون ينكرون الإرادة بردها إلى المزاج ، أى إلى جملة الاستعدادات البدنية ، وذلك بمقتضى مبدئهم القائل بأن للمعرفة مصدراً واحداً هو الإحساس :

والعقليون المتطرفون يحلون بها بردها إلى العقل باعتبار أن العقل قادر على أن يدلنا على ما هو أفضل :

وكرم يقف عند حد وسط بين هؤلاء وأولئك . فهو لا ينكر فاعلية الاستعدادات البدنية ، ولكنه يقرر أن هذه الفاعلية ليست هي الوحيدة : ثم هو لا ينكر قدرة العقل على الحكم ، ولكنه يقصر أن العقل وحده يعجز عن الفعل .

بيد أن الحد الوسط من شأنه أن يفضى إلى إشكال يخص العلاقة بين العقل والإرادة : فكل منهما يحكم ، وكل منهما علة من حيث أنه مبدأ للحكم . ولكن ثمة فارق بينهما . الإرادة علة فاعلية للحكم العقل لأنها توجه العقل إلى ناحية دون غيرها . وحكم العقل علة غائية لفعل الإرادة لأنه يخصص لها موضوعاً بعينه :

وهنا لابد من إثارة سؤال : أين استقلال الإرادة ؟

والذى يدفعنا إلى هذا السؤال أن كرم لا يفرق بين العلة الفاعلية والعلة الغائية . يقول : إن العلة الموجلة أى الفاعلية إذا أوجدت معلولها توخت غاية ، وإلا لما كالت خرجت عن سكونها . وهذا مبدأ الغائية وصيغته « كل ما يفعل فهو يفعل لغاية » أو « كل فعل فهو لازم عن غاية » :

والجواب المحتوم أن الإرادة ليس لها وجود خاص كما يريد . لها يوسف كرم أن تكون : فثمة تداخل بين العقل والإرادة : وهذا التداخل

إنما هو لحساب الإرادة وليس لحساب العقل من حيث أن العلة الغائية (أى العقل) تفترض العلة الفاعلية (أى الإرادة) :

وبما أن موضوع الفعل الإرادى جزئى بالضرورة :

وبما أن الصدارة - فى مجال الأخلاق - للفعل الإرادى :

إذن يكون الخير الكلى ممتنعاً على الإرادة ، وبالتالى يكون مجرد مسلمة مثل الشيء بالذات عند كانط . والمسلمة يضعها الفيلسوف وضعاً . ومعنى ذلك أن « الأخلاق » فى نهاية الأمر ، يضعها يوسف كرم وضعاً دون تعقلها غيناقض نفسه .

ولعل حرجاً من هذا القيل قد راود يوسف كرم ، أو لعل حرجاً مماثلاً قد دار فى رأسه فدفعه إلى إعادة معالجة المسألة الأخلاقية .

وفى رأينا أن السبب فى هذا الحرج هو استناد فلسفة يوسف كرم على منطق أرسطو الصورى ، وهو منطق ثوابت يلزم عنه أن الأشياء لها طبائع ثابتة ، أى ماهيات ، والماهيات لا تتغير ، وما يحدث من تغير إنما يحدث فى العرض وليس فى الجوهر . ومن أجل ذلك فإن كرم يتصور أن « الفلسفة ليست مقصورة على تقرير الواقع ودفع الشبهات عنه ، وإنما غرضها الأكبر تفسير الواقع بالرجوع إلى مبادئه ، أى وضع نظرية تستتبعه كنتيجة لازمة وتجلوه من كل خفاء » .

ثم إن الماهيات يدركها العقل بالتجريد ، ولكنه لا يضيف شيئاً من عنده وهو يقوم بعملية التجريد فكأنه ، فى نهاية الأمر ، قوة انفعالية مثل الحواس ، وهذا مالا يرضيه كرم .

وليس من منفذ سوى القول بأن العقل قوة فاعلة ، بمعنى أنه قوة قادرة إلى إحداث تغير فى متركاته . ومن ثم تكون العلاقة بين العقل والواقع علاقة دياكتيكية تلور على إمكان مجاوزة الواقع دون مفارقتها ، وبذلك لأخذ بمنطق دياكتيكي يكون بديلاً لمنطق أرسطو الصورى .

ولكن ما الذى دفعه إلى الحد من قوة العقل ؟

إنه الدين ، إذ هو لا يريد أن يصطدم عقلياً بالدين ، ولذلك فإنه عندما اقتحم الأخلاق وضع الإرادة فوق العقل ، من حيث أن الإرادة فى رأيه هى الدافع إلى الإيمان . يقول « إذا كانت السيرة قوية كانت الإرادة مستعدة للإيمان ، وحينئذ توجه انتباه العقل إلى الفحص عن سند الاعتقاد » . ومعنى هذه العبارة أن العقل بذاته لا يقبل الاعتقاد ولا يرفضه ، أى أنه غير معين بإزاء اعتقاد معين . فإذا تعين العقل كان ذلك بقبوله وجاهة الأسباب الخارجية بتأثير الإرادة فيصير هذا القبول السبب فى الاعتقاد :

دعوة كرم إذن إلى المذهب العقلى المعتدل إنما هى بدافع دينى . وهو لذلك يؤثر تعريف الإنسان بأنه حيوان متدين . وليس من قبيل الصدفة أن تكون خاتمة كتابه « الطبيعة وما بعد الطبيعة » هذه العبارة :

« تباركت اللهم تباركت » .

ومن المفارقات العجيبة أن يوسف كرم مات يوم أن تسلم أول نسخة من هذا الكتاب :

الخميس ٢٨ مايو عام ١٩٥٩ :

يوسف كرم . . . وكتابه العقل والوجود

بقلم

الأستاذ / سعيد زايد

مجمع اللغة العربية بالقاهرة

يوسف كرم . . وكتابه العقل والوجود

أولا - حياته :

ولد يوسف كرم في ٨ من سبتمبر سنة ١٨٨٦ في طنطا من أبوين مسيحيين نزحوا من لبنان واستوطنا مصر . وفي سنة ١٨٩٣ التحق بالقسم الابتدائي بمدرسة سان جورج بطنطا ، وظل به حتى سنة ١٨٩٩ . وبعد أن نال الشهادة الابتدائية التحق بالقسم الثانوي بالمدرسة نفسها حتى سنة ١٩٠٢ ، ثم ترك هذه المدرسة ليكمل دراسته الثانوية في مدرسة القديس لويس بطنطا أيضاً . ولا نعرف تاريخ حصوله على الشهادة الثانوية ، ولكن المعروف أنه اشتغل موظفاً في البنك الأهلي بطنطا سنة ١٩٠٣ ليساعد عائلته الفقيرة .

وفي أوائل الحرب العالمية الأولى ، ترك يوسف كرم وظيفته في البنك الأهلي ، وذهب إلى باريس ليدرس الفلسفة . والتحق هناك بالجامعة الكاثوليكية حيث درس الفلسفة لمدة ثلاث سنوات نال بعدها شهادة الدكتوراه Lectorat . وفي سنة ١٩١٧ حصل على دبلوم الدراسات العليا من السوربون بدرجة جيد جداً ، في موضوع عن ديكارت بعنوان :

La théorie du jugement du raisonnement chez Descartes.

وقد كتب رسالته هذه بإشراف الأستاذ ليون روبان M. Léon Robln وبفضل توصية من هذا الأستاذ عين يوسف كرم مدرساً للفلسفة في مدرسة ثانوية فرلسية قريبة من مدينة أورليان Orleans .

ولم يلبث يوسف كرم أن عاد إلى مصر سنة ١٩١٩ ، وعاش في طنطا في عزلة تكاد أن تكون تامة ، عاكفاً على البحث والقراءة في الفلسفتين العربية والغربية . وقد ظل على هذه الحالة ثمان سنوات في حياة بعيدة عن الأضواء والذنبويات ، حتى دعت الجامعة المصرية ليكون مساعداً للمسيولالالد أستاذ الفلسفة بكلية الآداب ، وكان ذلك سنة ١٩٢٧ . وقد ظل يوسف كرم يدرس الفلسفة حتى سنة ١٩٥٦ ، انتقل خلالها من جامعة القاهرة إلى

جامعة الإسكندرية سنة ١٩٣٨ وبقي بها حتى بعد بلوغه سن المعاش سنة ١٩٤٦
أستاذاً غير متفرغ .

وتوفي يوسف كرم في ٢٨ مايو سنة ١٩٥٩ بعد أن عاش حوالى
ثلاثة وسبعين عاماً حافلة بحب العلم تحصيلاً وتالياً .

ثانياً - مؤلفاته :

يمتاز يوسف كرم في كل ما كتب بالأسلوب العلمى المركز ، وبالجدل
المهادىء الموزن ، والمحااجة العقلية التى تستند على الأدلة المنطقية . وقد
ترك لنا مؤلفات تعد ذخراً فى مجال الفكر . وكما كان يسعدنا أن نتحدث
عنها كلها ، لو لم يحل القدر دون التحدث عن كتاب له يعد أحد أعمدة ثلاثة
فى مذهبه الفلسفى ، ذلك هو كتاب « الأخلاق الإنسانية » الذى ذهب
أصوله بين أنقاض المنزل الذى كان يسكن فيه سنة ١٩٥٦ . ولقد حاول
يوسف كرم أن يكتب هذا الكتاب مرة ثانية ، ولكن المرض اشتد عليه وحال
بينه وبين ما يريد ، وإذا كان لنا أن نتحدث عن كتاب لم نره لأنه لم ير
النور ، فإننا نستطيع أن نصف الأساس الذى كان سيقوم عليه من كلام مؤلفه
فى كتاب « العقل والوجود » (ص ٩٩) ، إذ يقول : « حتى إذا ما أتينا
إلى الأخلاق ووجدناها تفتقر إلى معرفة ماهية الإنسان وأصله ومصيره ،
وإلى معانى الحرية والخير والفضيلة والجزاء والواجب والحق والعدل ، فلن
تنكرها كما يفعل الحسيون بدعوى أن ليست هناك ماهيات ، وأن ليس
لنا من موضوع معرفة سوى المحسوس ، وأن العلم إنما يقرر ما هو كائن
لا ما يجب أن يكون ، ولن نضعها وضماً دون تعقلها كما يفعل كانط وأتباعه
من التصوريين ، بل لتناول مبادئها من الفلسفة الأولى ولبرهن عليها بهذه
المبادئ ، فيبدو لنا الوجود معقولاً فى جميع نواحيه ، وترد إلى العقل الجليل
المقدس (كما يصفه أفلاطون) مكانته السامية ويبين بكل جلاء أن ما بعد
الطبيعة لا يعنى ما وراء الوجود وما فى عالم الخيال ، وإنما هو علم صميم
الوجود ، أساس العلوم وقائدها »

وكتب يوسف كرم المطبوعة والمخطوطة ، هي : -

١ - تاريخ الفلسفة اليونانية : -

صدرت الطبعة الأولى سنة ١٩٣٦ ، وصدرت الطبعة الثانية مريدة ومنقحة سنة ١٩٤٦ ، وهي تقع في ٣١٥ صفحة من القطع الكبير ، ويعد من أحسن الكتب التي أخرجت للناس في هذا الموضوع باللغة العربية . ويقول المؤلف في تصديره : « لسنا بحاجة إلى كثير شرح لنبين خطر الفلسفة اليونانية في تاريخ الفكر ، فقد يكفي أن نذكر أنها فلسفة الشرق الأدنى منذ فتوح الإسكندر ، وأنها فلسفة الغرب منذ أن استولى الرومان على بلاد اليونان في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد ، فعرفوا نبوغ المغلوبين وأخلوا عنهم أسباب الحضارة المادية والعقلية ومنها الفلسفة واصطنع المفكرون المسيحيون هذه الفلسفة ، ثم اصطنعها المسلمون ودخلت المدارس في الشرق والغرب ، فكانت العقول ، وهيمنت على وضع العلوم » .

ويقسم المؤلف كتابه هذا إلى مقدمة وستة أبواب . تكلم في المقدمة عن الفكر اليوناني قبل نشأة الفلسفة ، ثم تحدث في الباب الأول عن نشأة الفلسفة النظرية عند اليونان في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد ، فتعرض للأيونيين الآخرين في معالجتهم للمسألة الطبيعية أمثال ألبادوقليس وديموقريطس وانكساغوراس . وفي الباب الثاني تحدث عن نشأة الفلسفة العلمية فتعرض للسوفسطائيين وسقراط وصغار السقراطيين . وأوقف الباب الثالث على أفلاطون فتحدث عن حياته ومصنفاته ومنهجه ثم عن آرائه في المنطق والطبيعة والنفس وما بعد الطبيعة والأخلاق والسياسة . وخص الباب الرابع بالحديث عن أرسطو فتكلم عن حياته ومصنفاته ومنهجه ثم عن آرائه في المنطق والطبيعة والنفس وما بعد الطبيعة والأخلاق والسياسة ، وعرض في الباب الخامس للفلسفة والأخلاق عند اليونان من القرن الثالث إلى القرن الأول قبل الميلاد ، فتحدث عن المدارس السقراطية وأبيقورس والرواقية والشكاك . وفي الباب السادس والآخر ، تحدث عن الفلسفة

والدين من القرن الأول للميلاد حتى القرن السابع ، فعرض للغنوصية وموقف اليهودية من الفلسفة اليونانية ، وكذلك موقف المسيحية من هذه الفلسفة ومن دافعوا عن الدين المسيحي ومن دافعوا عن الفلسفة ثم تحدث عن الأفلاطونية الحديثة ، وختم هذا الباب بفصل عن شراح أرسطو ابتداء من الإسكندر الأفروديسي حتى يوحنا النحسوي. وقد ذيل المؤلف كتابه بقاموس للأعلام يقس في صفتين .

٢ - دروس في تاريخ الفلسفة :

كتبه المؤلف بالاشتراك مع الدكتور إبراهيم مذكور ، صدر سنة ١٩٤٦ في ٢٢٦ صفحة من القطع الكبير ، بتكليف من وزارة المعارف العمومية لتلاميذ السنة التوجيهية . والكتاب يعطى فكرة سريعة عن الفلسفة ويتناول تاريخها وتاريخ الفكر منذ النشأة في الشرق القديم لدى البابليين والآشوريين والمصريين وغيرهم حتى الفيلسوف عمانويل كانط في العصر الحديث ، ماراً بالفلسفة اليونانية والفلسفة المتوسطة من إسلامية ومسيحية والفلسفة الحديثة كل ذلك في أسلوب مبسط وعرض واضح كى يسهل لمن كتب لهم أصلاً الانتفاع منه .

٣ - تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط :

صدرت الطبعة الأولى في سبتمبر سنة ١٩٤٦ في ٢٦٥ صفحة من القطع الكبير ، محتوية على فهرس عام في أربع صفحات وعلى قاموس للأعلام في أربع صفحات أيضاً . وصدرت الطبعة الأخيرة منه سنة ١٩٦٥ في ٢٣٢ صفحة من القطع الكبير خالية من الفهرس العام ومن فهرس الأعلام ، وهى لم تحذف شيئاً من جوهر الكتاب ، وإنما أتى نقص عدد الصفحات من صغر حروف الطباعة الجديدة . والكتاب مبنى على فكرة سليمة هى أن الفلسفة اليونانية « وإن تكن قد انتهت بما هى يونانية فقد بقيت بما هى فلسفة » ، وتناولتها عقول لم تكن « خالصة للفلسفة خلواً من كل مذهب في الوجود » مثل اليهود والمسيحيين والإساذنيين . وقد قام هذا الكتاب على عرض الحركة

الفكرية عند من تناولوها من الأوربيين اللاتينيين في العصر الوسيط وهم متأثرون بدينهم . وقد قسم المؤلف كتابه إلى مقدمة وأربعة أبواب : ذكر في المقدمة نبذة عن أدوار الفلسفة المدرسية وموقف العصر الوسيط منها وصلتها بالدين ، وخص الباب الأول بالحديث عن الأساتذة أو الرواد من القرن الرابع إلى القرن التاسع الميلادي . وتحدث في الباب الثاني عن تكوين الفلسفة المدرسية . وعرض في الباب الثالث ما بلغته من أوج ، وبخاصة على يد القديس توما الأكويني . وأخيراً تحدث عن انحلالها في الباب الرابع من الكتاب .

٤ - تاريخ الفلسفة الحديثة :

صدرت الطبعة الأولى منه سنة ١٩٤٩ في ٤٥٤ صفحة ، وصدرت الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٥ في ٤٧٨ صفحة . وقد جاء الفرق في عدد الصفحات من اختلاف طريقتي الطبع لا من زيادة المادة . والكتاب يحتوي على مقدمة وستة أبواب ، تحدث المؤلف في المقدمة عن الخصائص التي يتميز بها العصر الحديث . وتحدث في الباب الأول عن شخصيات بعض المفكرين المحدثين الذين تأثروا بأفلاطون أو بآبن رشد ، والذين انحازوا إلى ناحية العلم والذين وقفوا موقف النقاد ، ثم الذين وقفوا بفلسفاتهم موقفاً مستقلاً . وتحدث في الباب الثاني عن أمهات المذاهب الحديثة ، فعرض لفلسفة فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت وفلسفة بلز بسكال وفلسفة نقولا مالبرانش وفلسفة ياروخ سبينوزا وفلسفة ليبنتز وفلسفة جون لوك . وفي الباب الثالث عرض لفلسفة القرن الثامن عشر في إنجلترا ، فعرض لفلسفة نيوتن وفلسفة جورج باركلي وفلسفة ديفيد هيوم وفلسفة توماس ريد وغيرهم ، وفي فرنسا ، فعرض لفلسفة كوندياك وفولتير ومونتسكيو وروسو ، وفي ألمانيا ، فعرض لفلسفة عمانوئيل كانط الذي وقف أمام « تيار الشك » وجمع جماع

النقد باسم العلم والأخلاق ، وقد مضى على أثره القرن التاسع عشر يعمل على التركيب والبناء . وقد وقف المؤلف الباب الرابع على الفلاسفة الذين جاعوا في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، وعنون لهذا الفصل بـ « تركيب وبناء » فتحدث عن الفلسفة في ألمانيا عند فختي وشلنج وهجل وشوبنهاور وهربارت ، وعن الفلسفة في فرنسا ، فتحدث عن فلاسفة المذهب الروحي أمثال لامارك وفيكتور كوزان وغيرهما ، وعن فلاسفة المذهب السلبي أمثال لويس دي بونالد وغيره ، وفلاسفة المذهب الواقعي أمثال أوجيست كونت وغيره ، وعن الفلسفة في إنجلترا ، فتحدث عن المذهب الحسي عند أرميا بنتام وغيره ، والرمائية عند كولريدج وغيره ، وفلسفة النسبية عند هملتون وغيره . أما الباب الخامس فقد عنوانه بـ « مادية وروحية » وتحدث فيه عن الفلاسفة الذين جاعوا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من إنجلترا وفرنسيين وألمان أمثال جون ستيوارت مل وإرنست رنان وكارل ماركس . أما الباب السادس والأخير فقد تحدث فيه عن الفلاسفة الذين جاعوا في النصف الأول من القرن العشرين ، من أمريكيين وإنجليز وفرنسيين وألمان . فتحدث عن وليم جيمس وجون ديوس وبرادلي وبرتراند رسل وإميل دوركهم وهنري برجسون والفلسفة الوجودية وفلسفة الظواهر .

٥ - الطبيعة وما بعد الطبيعة :

صدرت الطبعة الأولى يوم وفاة المؤلف سنة ١٩٥٩ ، وصدرت الطبعة الأخيرة منه سنة ١٩٦٦ ، وتقع في ١٩٤ صفحة من القطع الكبير . وهو يلور حول ثلاث مسائل رئيسية هي : المادة والحياة والله . وينقسم إلى باين كبيرين : باب يبحث في الطبيعة ، وآخر يبحث في ما بعد الطبيعة . وقد قسم الباب الأول إلى أربعة فصول تحدث فيها عن تجوهر الأجسام والمذاهب التي قبلت فيه ، وعن الحياة النامية ، والحياة الحاسة ، والحياة الناطقة . وقسم الباب الثاني إلى سبعة فصول عرض فيها لموضوع علم

ما بعد الطبيعة والبراهين التي قيلت في وجود الله ، وصفات الذات الإلهية ، وصفات الفعل الإلهي ، وما دار حول هذه الصفات من إشكالات ثم عرض لمشكلة التشاؤم والتفاؤل وختم المؤلف كتابه بتسبيح وتمجيد للذات الإلهية .

٦ - ثلاثة دروس في ديكارت :

صدر هذا الكتاب سنة ١٩٣٧ ، وهو عبارة عن ثلاثة دروس ألقاها الأستاذ الكسندر كواريه M. Alexandre Koyré الأستاذ بكلية الآداب بالجامعة المصرية حينئذ ، بالجمعية الجغرافية ، ونقلها الأستاذ يوسف كرم إلى اللغة العربية ، وقد احتوى الكتاب على النصين العربي ويقع في ٤٩ صفحة ، والفرنسي ويقع في ٥٦ صفحة من القطع الكبير . وقد كانت هذه المحاضرات بمناسبة مرور ثلاثمائة سنة على ظهور كتاب ديكارت « مقال عن المنهج » .

٧ - نفسية الأحكام التقويمية :

صدر هذا المجلد سنة ١٩٢٩ ، وهو عبارة عن محاضرات الأستاذ أندريه لالاند M. André Lalande في كلية الآداب بالجامعة المصرية سنة ١٩٢٨ . وقد تضمن المجلد النص الفرنسي للالاند ويقع في ٢٧ صفحة والترجمة العربية ليوسف كرم وتقع في ٢٧ صفحة أيضاً من القطع الكبير . وتضمن أيضاً محاضرات للالاند بعنوان « دروس في التراجع » ونفسية الأحكام التقويمية عبارة عن ستة دروس : الدرس الأول في الأحكام التقويمية والأحكام التقريرية . والثاني في تنوع الأحكام التقويمية ووحدةها ، والثالث والرابع في القيم والأحكام الفردية ، والخامس والسادس في القيم والحياة الاجتماعية .

٨ - المعجم الفلسفي :

صدر سنة ١٩٦٦ في ١٨٨ صفحة علما فهارس باللغتين الفرنسية والإنجليزية تقع في ٢٣ صفحة من القطع الكبير . وهو معرف ومرتب

حسب الأبجدية العربية ، وقد أثبت أمام كل مصطلح المقابلان الإنجليزي والفرنسي . وقد استخرجه المؤلف من كتب العرب الأقدمين ومن المعجم المبسط للأستاذ كوفيليه M. Cuvillier ، ثم عربت المصطلحات الأخيرة ، واشترك معه في هذا الجهد الأستاذ يوسف شلالة . ثم أعطيت هذه المواد بعد وفاة يوسف كرم للدكتور مراد وهبة فرتبها وأضاف عليها مستعيناً بمعجم Lalande الفرنسي ومعجم روتز Runes الإنجليزي وأعمال مجمع اللغة العربية وأشرف على إخراج المعجم في ثوبه الأخير بعد استكمالته بإضافة بعض الشروح .

٩ - العقل والوجود :

وهو ما ستحدث عنه في الجزء الثالث من البحث . وقد صدرت الطبعة الأولى منه سنة ١٩٥٦ ، وصدرت الطبعة الأخيرة سنة ١٩٦٤ . وليوسف كرم ، فيما عدا ذلك ، كتب وترجمات وأبحاث صغيرة ، باللغة الفرنسية . منها رسالته التي نال بها - كما ذكرنا من قبل - دبلوماً في الدراسات العليا من كلية الآداب بجامعة باريس وعنوانها :

La théorie du jugement et du raisonnement chez Descartes.

وهو بحث مازال مخطوطاً . والنسخة التي بين أيدينا مكتوبة بخطه وتقع في ٨١ صفحة من حجم الفولسكاب . ومنها ترجمته لرسالة كتبها الفيلسوف الإسلامي أبو نصر الفارابي بعنوان « في معاني العقل عند أرسطو » إلى اللغة الفرنسية . والنسخة التي نتحدث عنها مخطوطة أيضاً وتقع في ثمانين صفحات من حجم الفولسكاب ومكتوبة على الآلة الكاتبة . ومنها ترجمته لكتاب « مناهج الأدلة في عقائد الملة » لابن رشد إلى اللغة الفرنسية أيضاً ، في ١١٣ صفحة من حجم الفولسكاب ومكتوبة على الآلة الكاتبة .

أما الأبحاث الصغيرة التي ظهرت باللغة الفرنسية فأغلبها أو كلها نشر في المجلة التوماوية Cercle Thomiste التي تأسست سنة ١٩٣٤ ، ثم أخرجت في فصل مستقلة ضمن مجموعة Les cahiers du cercle Thomiste وهذه الأبحاث هي :

١ - انتصار المذهب الروحي في الفلسفة اليونانية :

Le triomphe du spiritualisme dans la philosophie grecque.

صدر في عدد يناير سنة ١٩٣٤ من المجلة التوماوية في ست صفحات ، وهو عبارة عن تحليل لمراحل الفكر اليوناني وتطوره منذ المفكرين الطبيعيين الماديين حتى فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو ، حيث يثبت وجود العالم العقلي ووجود الله والقيم الروحية السامية .

٢ - معنى الفلسفة المسيحية :

La notion de philosophie chrétienne صدر في عدد يولية سنة ١٩٣٤ من المجلة التوماوية في أربع صفحات ، وهو بحث في آراء الأستاذ جيلسون **Gilson** في نشأة الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى وتحديد معالمها ومحتوياتها وصلتها باللاهوت .

٣ - الآراء الفلسفية لإخوان الصفاء :

Les idées philosophiques des Frères de la Pureté.

صدر في عدد يناير سنة ١٩٣٥ من المجلة التوماوية في ١٦ صفحة . وهو بحث في رسائل إخوان الصفاء ، ينصب بصفة خاصة على آرائهم في الميتافيزيقا وصلة الإنسان بالكون وبالله ، مع تحليل لآرائهم الدينية . وقد ترجم هذا البحث إلى اللغة الإسبانية ونشر في مجلة فلسفية بمدريد .

٤ - المدينة الفاضلة للفارابي :

La cité vertueuse d'al-Farabi صدر في عدد سبتمبر وأكتوبر سنة

١٩٣٦ من المجلة التوماوية ، وهو بحث في الله وصفاته ، والفيض ، والإنسان ، والمدينة الفاضلة ، والمدن غير الفاضلة .

٥ - هجوم الغزالي على الفلاسفة :

Le réquisitoire d'Agazali contre les philosophes.

صدر في عدد نوفمبر وديسمبر سنة ١٩٣٦ من المجلة التوماوية في ٢٦ صفحة ،

وهو عرض دقيق لكتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي ، تناول فيه الكلام عن موضوع الكتاب ومنهجه ومشاكل القدم والأزلية والوجود ، وتحدث عن وحدة الله والذات الإلهية ، والعلم الإلهي ، والسماء والحتمية العامة ، وروحية النفس ، وخلود النفس ، والحياة الآخرة .

٦ - ديكارت : Descartes

صدر في عدد مايو ويونيه سنة ١٩٣٧ من المجلة التوماوية في ١٥ صفحة ، بمناسبة مرور ثلاثة قرون على نشر كتاب « مقال عن المنهج » لديكارت . وفيه عرض لفلسفة ديكارت ، تحدث فيه عن الشك المنهجي والمثالية ، والله والإنسان .

٧ - المذهب التوماوي ومذهب ديكارت :

Thomisme et Cartésianisme

صدر في عدد يوليه وأغسطس سنة ١٩٣٧ من المجلة التوماوية في ١٥ صفحة ، وهو عبارة عن دراسة مقارنة للفلسفتين تلور حول الشك ، والواقعية ، والله ، والإنسان :

٨ - الأفلاطونية والمسيحية : Platonisme et Christianisme

صدر في عدد يناير وفبراير سنة ١٩٣٨ من المجلة التوماوية في ٧ صفحات ، وهو عبارة عن دراسة لتأثير الفلسفة الأفلاطونية على آراء الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين منذ القرون الأولى (مدرسة الأسكندرية) والقديس أوغسطين إلى بسكال وغيره من المحدثين :

٩ - مشكلة الشر : Le problème du mal

صدر في عدد مارس وإبريل سنة ١٩٣٨ من المجلة التوماوية في ٥ صفحات وهو عبارة عن دراسة لمشكلة الشر استناداً على مذهب القديس توما الأكويني ، ويتناول الكلام عن ماهية الشر ، وأنه ممكن ، وأسبابه :

١٠ - فكرة الفلسفة عند القديس توما الأكويني .

L'idée de philosophie chez St. Thomas d'Aquin.

صدر في عدد نوفمبر وديسمبر سنة ١٩٣٨ من المجلة التوماوية في ٥ صفحات ، وهو عبارة عن بحث تاريخي لتوضيح فكرة الفلسفة كما يتصورها توما الأكويني ، وكيف ميزها عن اللاهوت وأعطاهما كياناً المستقل .

١١ - القلق الإنساني في التفكير اليوناني :

L'inquiétude humaine dans la pensée grecque

صدر في عدد أكتوبر ونوفمبر سنة ١٩٣٩ من المجلة التوماوية ، وهو عبارة عن تحليل للفكر اليوناني منذ بدايته في الإلياذة ، وتبع مراحل في الأورفية Orphisme والطقوس الدينية ، ثم عند فيثاغورس وسقراط ، وعند أفلاطون في المأدبة .

١٢ - برجسون : Bergson

صدر في عدد يناير وفبراير ومارس سنة ١٩٤١ من المجلة التوماوية في ٢٠ صفحة ، وهو عبارة عن عرض لفلسفة الفيلسوف الفرنسي برجسون ، تناول فيه المؤلف نقده للمادية وتحليل فلسفة الصيرورة ، والأخلاق والدين .

١٢ - منطق أرسطي ومنطق إسلامي :

Logique Aristotelicienne et logique Musulmane

صدر في عدد يولييه سنة ١٩٤٨ من المجلة التوماوية في ٧ صفحات . وهو عبارة عن تحليل ونقد لكتاب الدكتور علي سامي التشار « مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي » . وأخيراً ، ينبغي ألا ننسى أن ليوسف كرم مقالات وأبحاثاً باللغة العربية شرت في المجلات المصرية ، أمثال : الرسالة ، والثقافة ، والمقتطف ، الكاتب المصري ، . الكتاب .

ثالثا - العقل والوجود :

الطبعة التي بين أيدينا صدرت سنة ١٩٦٤ ، وتقع في ١٩٢ صفحة من القطع الكبير ، وهي مقسمة إلى ثلاثة أبواب كبيرة : تحدث الباب الأول عن وجود العقل ، والثاني عن نقد العقل ، والثالث عن المعاني والمبادئ الأولى . وقد قسم المؤلف الباب الأول إلى أربعة فصول : تكلم في الفصل الأول عن التصور الساذج ، وفي الثاني عن الحكم ، وفي الثالث عن القياس ، وفي الرابع عن الاستقراء . وقسم الباب الثاني أيضاً إلى أربعة فصول : عالج في الفصل الأول مشكلة الشك واليقين ، وفي الثاني مشكلة التصور والوجود ، وفي الثالث مشكلة العقل وإدراك الطبيعة ، وفي الرابع مشكلة العقل وما بعد الطبيعة . أما الباب الثالث والأخير فقد قسمه كذلك إلى أربعة فصول : تحدث في الفصل الأول عن الوجود ، وفي الثاني عن لواحق الوجود ، وفي الثالث عن مبادئ الوجود ، وفي الرابع عن أقسام الوجود : كل هذا عدا مقدمة قصيرة .

وكتاب العقل والوجود يعد جزءاً من ثلاثة أجزاء حاول يوسف كرم أن يثبت فيها آراءه الفلسفية أو مذهبه الفلسفي ، والجزء الثاني هو كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة الذي صدر يوم وفاته ، أما الجزء الثالث فهو كتابه في الأخلاق الإنسانية الذي لم تقلر له رؤية النور بعد فقد أصوله بين أنقاض منزل تهلم ، كما ذكرنا من قبل . وقد ظهرت من هذا المذهب بعض السوانح أو بعض الأفكار الجزئية خلال صفحات كتبه الثلاثة التي أرخت للفلسفة اليونانية والفلسفة الأوربية في العصر الوسيط والفلسفة الحديثة ، وذلك حينما كان يعلق بالتأييد أو بالتنفيذ على بعض المذاهب الفلسفية ، ولكن هذا المذهب وضح تمام الوضوح في كتبه الثلاثة الأخرى ، وأولها كتاب العقل والوجود :

المؤلف - في هذا الكتاب - يعالج المسائل لذاتها محاولاً الكشف عن وجه الحق فيها ، « ويقدم دراسة العقل . كما يقدم العامل امتحان الآلة

قبل الشروع في استخدامها ، ، فإن مسألة المعرفة عنده هي مسألة العقل ، فالعقل هو القوة الإنسانية التي تدرك المعارف اللامادية وتدرك كنه الماديات إلى جانب إدراكها للمعاني العامة كالوجود والجوهر والعرض والعلة والمعلول والغاية والوسيلة ، والخير والشر والفضيلة والرذيلة والحق والباطل ، وإلى جانب إدراكها للعلاقات أو النسب التي توجد بين الأشياء والمبادئ العامة في كل علم على حدة وفي العلوم على وجه الإجمال ، وتدرك أيضاً لموجودات غير المادية كالنفس والله وخصائصها الذاتية ، وتؤلف — بالاستدلال العقلي — الفنون والعلوم ، « مما لا مثيل له عند الحيوان الأعجم مع حصوله على المعرفة الحسية » .

ويناقش المؤلف مذهب الحسين محاولاً إثبات وجود العقل وأصالة أفعاله عن أفعال الحواس ، بالتمييز بين الأفعال العقلية والأفعال الحسية . يبسط يوسف كرم الكلام في الأفعال العقلية الثلاثة ، كما عرفت في المنطق ، وهي : الإدراك المحض للمعنى الذي يسمى بالتصور الساذج أو البسيط ، وإدراك الإثبات أو النفي بين معاني الأشياء ، وهو الذي ينتج تحت الفعلين الآخرين ، وهما الحكم والاستدلال بنوعيه من قياس أو استقراء . وهو يقسم الباب الأول — كما ذكرنا من قبل — إلى أربعة فصول . ويخص الفصل الأول بالكلام عن التصور الساذج ، فيتكلم عن المعنى المجرد الكلي ، وعن موقف المذهب الحسي من المعنى ، ثم يقارن بين المعنى والصورة ، ويختتمه بالمقارنة بين المعنى واللفظ . والمؤلف يرى أن العقل يحصل على « المعنى » إذا جرد الماهية عن المادة الشخصية وعن أعراضها الملازمة لها ، والماهية المثلثة من المعنى من الممكن تجريدتها عن كل ما ينحصر الوجود الواقعي . ولذا فإن العقل يتصور تحققها في أفراد لا نهاية لها ولو لم يجربها إلا في فرد واحد ، ولذا فإن من الممكن أن نسمى المعنى المجرد كلياً ونسمى أفرادها جزئيات . والمهم هنا أن التجريد يسبق تصور الكلية ، ويصبح أساساً للعلم الكلي الذي هو وصول العقل إلى معنى الشيء وإدراكه لعلله . وللتجريد درجات ثلاث : تجريد عن الأعراض

المحسوسة بالفعل ، كما لو جردنا صورة شخص عن طوله ولونه مثلاً ، فخلص لنا معنى الإنسان ، وتجريد عن المادة المخصوصة المجردة للحصول على معنى الكمية المتصلة أو المنفصلة أو معنى الكمية على الإطلاق ، وتجريد عن المادة المعقولة ذاتها ، فيحصل العقل على معنى الوجود الذى لا يتعلق بمادة بذاتها . فالتجريد - إذن - كما يراه المؤلف هو الواسطة بين العقل والوجود : يقول يوسف كرم :
« فالتجريد واسطة الاتصال بين العقل والوجود ، وفيه ضمان موضوعية العلم وحقيقته . والفلاسفة الذين ينكرون العقل ويحاولون الاكتفاء بالحس (أمثال هوبس ولوك وهيوم ومل وسبنسر) لا يستطيعون تسويغ العلم الذى يدور على الماهيات المجردة والقوانين الكلية . بينما الحس لا ينال سوى الجزئيات . والفلاسفة الذين يؤمنون بالعقل وينكرون هذا التجريد (أمثال ديكارت ومالبرانش وليبنز وسبينوزا وكنت) لا يستطيعون تعيين العملة الحققة للدطابقة بين العقل والأشياء .

ومن الطبيعى ألا يوافق يوسف كرم على ما يراه الحسيران من إنكار وجود معان فى أذهاننا ، وما يرونه من أن معارفنا إما إحساسات أو راجعة إلى إحساسات وأن المعنى الكلى تصور متناقض ، إذ أن « الكلية » تمنع التعيين عن المعنى ، وكل ما يحصل مما يسميه التجريديون معنى مجرداً كلياً ، إنما هو صورة نكتسبها بالانتباه إلى الخصائص الذاتية لكل جزئى ، وأن تجربة بلاد الصور المركبة ، التى أجراها جالتون حوالى سنة ١٨٨٠ خير دليل على ذلك ، إذ وضع فى فانوس سحرى بضع مداليات تمثل كليوباترا ووجه الضوء إلى موضوع واحد فظهرت صورة هى متوسط المداليات .

ويرد على ذلك بأن الحصول على صورة مركبة كهذه يقتضى أن تكون الصورة الجزئية قليلة العدد شديدة التشابه ، وهى تتغير بحذف صورة جزئية أو إضافة أخرى ، زد على ذلك أن هذه الصورة المركبة لا تعتبر مشتركة فى الحقيقة إلا بالقياس إلى الصور الجزئية الحادثة هى عنها ولمن يعرفها فقط ، وهى لا تخرج عن كونها صورة جزئية عند من لم يعرفها . وتظهر

استحالة الحصول عليها يتباعد المشابهات المحسوسة بين أصناف نوع واحد ،
فما بالك بأنواع جنس واحد .

ويوسف كرم وإن سلم بوجود الضرورة المشتركة في مخيلتنا ومخيلة الحيوان
الأعجم ، إلا أنه يرى أن اشتراكها يأتي من « غموضها واقتصرها على
خطوط عامة قليلة التعبير » ، زد على ذلك أن هناك فارقاً جوهرياً بينها وبين
« المعنى » ، فهي لا تشتمل إلا على أعراض الشيء وأجزائه كما تبسّل للحواس
وحسب ، بينما يتضمن المعنى علة الخصائص التي يمثلها ، فالفرق بينهما
كالفرق بين الرسم والحد . وهو إن سلم أيضاً بأن الإنسان لا يتبين المعاني
المعقولة الصريحة في الماديات ، أي معاني الدرجة الأولى من درجات
التجريد ، إلا أنه يجزم بأن العقل يدرك معاني الدرجتين الثانية والثالثة أي
الماهيات . فالعقل يدرك موضوعات الرياضيات وهي معقولات صرفة ،
ويدرك أيضاً المعاني التي تتجرد عن كل مادة محسوسة أو معقولة كمعاني ما بعد
الطبيعة والنفس والأخلاق والمنطق .

ويعرج المؤلف على قضية الحكم ، فيرى أن الحكم فعل من أفعال العقل
يثبت نسبة معقولة بين المحمول الذي هو دائماً معنى مجرداً في القضايا العلمية .
فالحكم خارج عن دائرة الحس تماماً . إن الحكم يقتضي ثلاثة أفعال تمهيدية
هي : تصور معنيين ، والمضاهات بينهما ، وإدراك نسبة التوافق أو عدم
التوافق بينهما ، وبعد هذا الفعل الثالث يصدر الحكم . إن بعض علماء
النفس المعاصرين يرون أن الحكم تصور إجمالي تحلله إلى المعاني المؤلفة له ،
فنحن ندرك أولاً كل موقف جملة ، ثم نعبّر عنه بقضية . وهذا الرأي يقوم
على سوء الفهم ، كما يقول يوسف كرم ، فلا بد وأن يسبق تمايز جزئي
الحكم الحكم نفسه وإلا امتنع الحكم ، وبالتالي يمتنع التعبير عنه في قضية
لعدم توفر المعاني والألفاظ التي تؤلف بينها . والشأن في الحكم السالب
كنظيره في الحكم الموجب ، فالحكم بشقيه يفترض وضع مسألة والمضاهاة

بين معنيين ، وهذه المضاهات ممكن حدوثها ابتداء في قضية سالبة بحيث يقع السلب على الموضوع ، كما هو الشأن في الحكم الموجب . ولما كان هناك حكم موجب وحكم سالب ، فإنه - أى الحكم - يتميز بالطبع عن التصور الساذج ، لأنه يتضمن بالذات الصدق أو الكذب . فالصدق يظهر صراحة في الحكم ، بعكس التصور الساذج الذى لا يظهر فيه صراحة ، فمثل الأخير كمثل المرآة تعكس صور الأشياء ولا تدرى أنها تعكسها ، « على حين أن العقل في الحكم يعلم أنه يعلم ويقول قولاً يؤدي معنى تاماً يحسن السكوت عليه ، إن لم يقابل بالإنكار » .

ويعرض المؤلف للقياس المنطقي . ويسوغه بأنه استدلال يضيف إلى معلوماتنا شيئاً جديداً ، ويرد على أصحاب المذهب الحسى الذين ينكرونه^١ لأنه مبنى على معنى مجرد كلى ويشهد بوجود العقل ، ويقول إنهم يفسرون الاستدلال بصفة عامة بأنه انتقال من محسوس إلى محسوس ، وأنه من ثمة يرجع إلى تداعى الصور بالتشابه ، وأن الاسمين قوم يقفون عند الظاهر ولا يحاولون النفوذ إلى حقائق الأشياء ، فلم يدركوا أن الأشكال القياسية أشكال للتفكير أولاً . ويرد أيضاً على الحسين فيما يتعلق بالاستقراء ، ويرى أن الاستقراء الناقص هو الاستقراء العلمى ، بعكس الحسين الذين لا يقبلون سوى الاستقراء التام ، وإن كانوا يؤمنون به إلى وقت قد تظهر فيه التجربة دلماً جديداً .

بـالجملة ، فإن يوسف كرم قد قام في الباب الأول من كتابه بتحليل أفعال العقل وبين أصالتها ، وأثبت وجود العقل .

وفي الباب الثانى يتحدث عن نقد العقل ، ويعالج هذا الباب أيضاً في أربعة فصول : يتحدث في الأول عن الشك واليقين ، وفي الثانى عن التصور والوجود ، وفي الثالث عن العقل وإدراك الطبيعة ، وفي الرابع عن العقل ودأبه الطبيعة .

فإذا كان العقل موجوداً . فما مدى تعقله للوجود ؟ هل يعقله على حقيقته ، أم يتجاوز هذه الحقيقة ؟ إن يوسف كرم في هذا الباب يدافع عن موضوعية الإدراك العقلي للماديات وعن كفاية العقل لتكوين ما بعد الطبيعة ، كما يدافع عن موضوعية الإدراك الحسي ووجود العالم الخارجي .

إن حجج الشكاك منذ فلسفة اليونان حتى العصر الحاضر تتلخص في أربعة وجوه هي : أخطاء الناس الحسية والوجدانية والاستدلالية ، واختلافهم في إحساساتهم وآرائهم وعقائدهم وأخلاقهم وعاداتهم ، وإمتناع البرهان التام ، وإمتناع التدايل على صدق العقل . إن هناك فجوة توجد دائماً في ذهن الشاك تفصل بين المعرفة التقليدية والحياة العملية . إنهم يعلقون الحكم فلا يجزمون بشيء ، وإن وثقوا بصدق حواسهم ، فهم لا يزيلون على إعلان القبول بأن ما يرونه أو يسمعون أنه رواية الحواس وأن حقيقته الذاتية غير معروفة . وهم وإن لم يتفقوا جميعاً على الوقوف عند هذا الحد من المعرفة ، بل تجاوزها بعضهم إلى شيء من الرجحان بالنسبة للدرجات المعرفة ، إلا أنهم يحتفظون بارتياحهم في النظر .

ويدافع المؤلف عن اليقين بقوله إن وجود الخطأ دليل على وجود الحقيقة ، ونحن لا نخطئ دائماً ، وإن أخطأنا فمن الممكن تصحيح أخطاء العقل بمعارضة معارفه بعضها ببعض ، فكل ما على الفيلسوف حين ينظر في مسألة الخطأ هو أن يعرف الخطأ ويعرف الحقيقة ، ويحدد الوسائل والمناهج للتمييز بينهما ، وليس له أن ينكر قدرة الإنسان على إصابة الحقيقة بتاتا لكونه يخطئ أحياناً . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الاختلاف في الآراء ليس أمراً محتوماً ولا متصلاً ، فإن التفاهم بين كثير من الناس في الحياة الاجتماعية دليل على اتفاقهم في كثير من الحقائق الواقعية والمبادئ العقلية . أضف إلى ذلك أن الاختلاف لا يدل على فساد العقول ، فإن تباين وجهات النظر وتباين ظروف البيئة والتاريخ سبب هذا الاختلاف . ومن جهة

ثالثة ، يجب أن نعرف أن هناك قضايا بيّنة بذاتها تتضح النسبة فيها بين المحمول والموضوع حالما نتصورهما وبدون واسطة ، ذلك لأنها « حقائق حاضرة طبعاً في العقل ومبادئ مطلقة تنهى إليها البراهين ؛ يسكن عندها العقل ، لأن علة التصديق بها موجودة فيها هي » ولذا ، فإن الزعم بأن البرهان التام تسلسل إلى غير نهاية زعم خاطئ . ومن جهة رابعة ، فإن البرهان على صدق العقل إنما يقع في التعقل نفسه ، كما نستوثق من صلاح أى آلة باستعمالها . فالبرهان عبارة عن اقتناع بدىي في مزاولة التعقل للمبادئ الأولية . ويرى المؤلف أن نظرية الرجحان التى ابتدعها « ترينادس » أحد مشاهير الشكاك لا تفيد في الخروج من الشك ، ولا ينتج منها سوى الإمعان في التناقض . فلا بد إذن من « امتناع الشك المطلق امتناعاً باتاً ، ووجوب البدء باليقين » ، وينبغى البدء من اليقين الطبيعي بالبدىيات . ويؤيد يوسف كرم شك الإمام الغزالي ، ويعارض شك الفيلسوف ديكارت ، ويرى أنه لا يصلح أصلاً في مجال المعرفة ، فـ « عيبه الأساسى أنه يبدأ بالشك الكلى الحقيقى ، ومثل هذا الشك بوصد الباب مبدئياً دون أى يقين ، فكيف يرضع بداية لمهج ؟ » .

ويعرض يوسف كرم للمذهب التصورى في المعرفة ، وخلاصته أن المعرفة ظاهرة نفسية ، أى فعل باطن يصدر عن العارف ويستقر فيه ، فالعارف لا يعرف غير ذاته ، فأى موضوع يترك بالفكر يصير فكراً ، ولم يعد الموضوع في ذاته ، فلا يوجد في مجال المعرفة إلا الفكر يظهرنا على انفعاله لا على الأشياء ، وليست الحقيقة في المعرفة إلا مطابقة المعرفة لنفسها . ويعارض يوسف كرم هذا المذهب ، وبخاصة من ناحية التأثير بالأشياء الخارجية ؛ فكون المعرفة باطنية لا يتنافى مع التأثير بالشئ الخارجى ، إذ أن الشئ يحىء إلى الدهن من حيث هو « فكر » بصورته ، أى بمعناه وماهيته ، وبذا يتأثر به العارف في حركة مادية تحمل صورة أو معنى . ويناقش المؤلف بعد ذلك ، لينتز ومالبرايش وباركلي ثم هيوم ومل وكانط . ويرى أن الحق مازال إلى جانب نظرية التجسيم الأرسطائي ،

فالنفس ليست ملكاً هبط من السماء إلى الأرض حاملاً المعاني أو مستعداً لقبولها من روح علوى ، ولكن الحس يتصل مباشرة بالأشياء ، ويكتسب العقل معرفته بتلقى مادتها من الحس . ذلك أن الحياة العقلية مرتبطة بالحياة الحسية ، بل البدنية ، وإن تمايزت منهما بالطبيعة والفعل . وإن « أول ما يثبت العقل أن ماهيات المحسوسات ليست موجودة مفارقة للمادة على نحو ما تتعلّقها كما ظن أفلاطون ، ولكنها موجودة في مادة المحسوسات مخطّاة بأعراضها ، وهى بهذا الاعتبار غير معقولة ، فيظل العقل محتاجاً إلى موضوع يتعلّقه ، وهو يتعلّق بالفعل موضوعات كثيرة . فيلزم أن فى النفس قوة تجرد الماهيات عن المادة البادية فى الصور الخيالية وتجعلها معقولة بالفعل ، فتتفعل بها قوة أخرى وتتعلّقها ، كما يتفعل الحس بموضوعه فيحسه »

وهكذا يؤيد يوسف كرم نظرية أرسطو ، ويرى أنها من النظريات الثرييلة لتفسير أصل المعانى ، إذ تدع للمعنى طبيعته العقلية ، وتضمن موضوعية المعقول ببيانها كيفية الانتقال من المحسوس إلى المعقول بتجريد عقلى ، بعكس النظريات الحسية التى لا ترى فى المعانى سوى أنها مختصرات للمحسوسات تكتسب بالتجريد الحسى ، أى بتفصيل المحسوس إلى أجزائه كما هى فى الواقع ، وبالعكس النظريات التصورية التى تضع المعانى فى النفس وضعاً أو تضعها فى عقل مفارق يفيضها على النفس دون أن تدع للعقل أية صلة بالحس فى الغالبية العظمى من الأحوال .

ويرد يوسف كرم على التصورين المحدثين ، وهو يسميهم اسميين ، إذ مع اعترافهم بوجود المعانى فى الذهن فإنهم يقطعون الصلة بين العقل والأشياء الخارجية ، ويقرر أخيراً أن المعانى دلالات على الأشياء ، كما قرر من قبل - رداً على الحسين - أن الألفاظ دلالات على المعانى . يقول المؤلف : « قلنا ضد الحسين إن الألفاظ دلالات على المعانى ، ونقول الآن ضدهم وضد التصورين إن المعانى دلالات على الأشياء ، نطبقها عليها

بقولنا مثلاً « زيد إنسان » و « عمرو إنسان » وهذا التطبيق دليل على المطابقة بين الطرفين ، وتقرير للعلم ، إذ كان العلم إدراكاً لحقائق الأشياء ، في معانيها الكلية ، وكان الحكم العلمي كلياً ضرورياً ، لا بتطبيق العقل على الحدين مقولة جوفاء غريزية فيه دون إدراك ضرورة الارتباط بينهما ، بل لكون ذلك الحكم لا يضيف إلى الموضوع محمولا يخص ماهية الموضوع الممثلة في الذهن بالمعنى المجرد .

وهكذا نخلص يوسف كرم إلى أن العقل الإنساني يبدأ بإدراك الموجودات الطبيعية أولاً ، ثم يعلمها في أنفسها كما هي ممثلة في الحواس وفي الذاكرة والمخيلة .

ولكن إدراك العقل للموجودات الطبيعية لا يعبر إلا عن موضوعه الخاص به بما هو إنساني ، أي عقل نفس تتحد بالبدن . ذلك أن للعقل موضوعاً عاماً باعتباره عقلاً بإطلاق ، يتجاوز هذا الموضوع إلى أصول الكون ويمتد إلى مطلق الوجود ، أي يسمو تعقله متجاوزاً الماديات ، ويسمو إدراكه عن الإدراك بالذات إلى الإدراك بالاستدلال ، فيصل بذلك إلى علم ما بعد الطبيعة حين يدرك كل موجود ، بل يدرك الوجود بما هو وجود . ويقف المؤلف موقفاً وسطاً بين الحسينيين وبين التصوريين في موضوع امتداد العقل إلى كل موجود ، فيذكر أن المعرفة عبارة عن تشبه العارف بالمعروف تشبهاً معنوياً ، فإذا حصل شبه المعروف في النفس تصير النفس هي المعروف سواء أكان هذا الشبه حسياً أم عقلياً ، وبذا تصبح النفس مرآة الوجود بانعكاس مختلف الموجودات على صفحتها . ويدرك العقل الماديات ، ويعقب ذلك إدراكه للروحانيات . وإدراكه لهذه الأخيرة صعب ، فهو لا يستطيع أن يكون عنها معاني ذاتية أو مطابقة لها ، بل يدركها بطريقة غير مباشرة هو طريق الاستدلال ، إذ يستدل بالمعلول على العلة ، وبالعرض على الجوهر ، ويتعقل معاني الجوهر الروحي بما يستفاد من الماديات ، ويعبر عن هذا التعقل بالفاظ تدل أول ما تدل على الماديات . وهكذا - كما

يقول المؤلف - نعريف وجود الله من حيث هو علة وجود العالم ، ونعرف صفاته بتفزيها عن كل ما يتعلق بصفات المخلوقات من نقائص .

أما من جهة إدراك العقل للوجود بما هو وجود ، فإن المؤلف يرى أن معنى الوجود هو أول معنى يحصل في تصور العقل . ذلك لأنه العنصر المشترك بين الموجودات على اختلافها وبين معلومات العقل ، مثله في ذلك مثل اللون الذي هو العنصر المشترك بين مدركات البصر ، وبذا يتحقق معنى الوجود عند من يتصور تصوراً ساذجاً ، كما يتحقق عند من يحكم على الشيء . ذلك لأن « معنى الوجود هو أبسط المعاني وأعمها ، وهو الوجه الذي يدرك به العقل كل موجود . » زد على ذلك أن إثبات شيء على شيء ، سواء أكان بحكم واحد أم باستدلال ، لا يعني إلا أن الأمر هو كذلك . فإثبات وجوب الوجود وامتناع الوجود وامتناع عدم الوجود ، إنما يبنى على ضرورة الوجود ، وهذا آت من أن الموضوع العام للعقل هو الوجود من حيث هو كذلك أو مطلق الوجود . ومن جهة أخرى ، فإن اللاوجود المطلق والتناقض والامتناع أمور غير معقولة ، ولا تقابلها معان ذاتية في الذهن . فلا يقابل الأول إلا معنى الوجود المسلوب ، ولا يقابل الثاني إلا معنى الاتساق المقتضى للوجود ، ولا يقابل الثالث إلا معنى الضرورة أو معنى الإمكان .

وهكذا يدافع يوسف كرم عن علم ما بعد الطبيعة ، ويرى أنه العلم الأول من حيث المرتبة ، وأنه أوضح العلوم وأوثقها ، وأنه ضروري لأنه كلي .

كما سبق نرى أن المؤلف قد أثبت أن للإنسان قوة دراية تتميز عن الحواس ، إذ تترك المعاني المجردة . وهو وإن سلم للحسيين بأن المعرفة الحسية هي الأولى زمنياً ، وأن « ما من شيء يوجد في العقل إلا وقد سبق له وجود في الحس » ، إلا أنه ترى أن ما يوجد في العقل إنما وجد لأنه مدرك من الحس ، بل لأنه متضمن في موضوع الحس « كضمن معنى الإنسان

في صور أفرادها ، أو بمعنى أنه مستنبط من موضوع الحس كاستنباط العلة
خبر المحسوسة من معلول محسوس .

وأثبت يوسف كرم أيضاً أن المعاني تفسر صعوداً تبعاً للدرجة التجريد ،
فتأتي معاني العلوم الطبيعية أولاً ، ثم معاني العلوم الرياضية ، وهكذا
إلى أن نصل إلى أعم المعاني على الإطلاق وهو معنى الوجود بلا تخصيص
تأوي تعيين . ولمعنى الوجود هذا لوائح ذاتية « تشترك فيها الموجودات بمجرد
كونها موجودات » ، وله أيضاً مبادئ أعم من مبادئ جميع الموجودات
والعلوم التي تبحث فيها . وبذا يكون له موضوع كلي هو الوجود بما هو
وجود . ويقوم على هذا الموضوع علم يرأس سائر العلوم ، من حيث
عموم موضوعه الذي يتقدم - بالطبع - في ترتيبه على المواضيع الخاصة ،
ويعد أصلاً لكل برهان ، ولذا فقد سمي بالفلسفة الأولى .

وينحصر يوسف كرم الباب الثالث في البحث في معاني هذا العلم ،
فيتكلم عن الوجود ومبادئه ولواحقه وأقسامه . فهو يعرف بالوجود ،
ولا يعرف الوجود ، إذ ليس للوجود حد ولا رسم ، لأنه أبسط المعاني
وأعمها ، وهو ذو معنى بين واضح ، فنحن لا نترك شيئاً ، إلا ونترك
أولاً أنه موجود وجوداً حقيقياً أو ذهنياً . وقد ذهب بعض الفلاسفة
المحدثين إلى أن معنى الإضافة أو النسبة هو أبسط المعاني وأولها ، ذلك
أن معنى الوجود يدعو معنى اللاوجود ، ومعنى اللاوجود يدعو معنى الوجود .
أى لا يقل هذا إلا بمعارضته بذاك ، ولا يفهم ذاك إلا بمعارضته بهذا .
إذن تكون النسبة هي موضوع ما بعد الطبيعة . ويرد يوسف كرم على
هذا بأن معنى النسبة لاحق على أى معنيين متقابلين . فالنسبة لا تنشأ إلا بعد
تعقلهما ، ومن ثم تكون النسبة هي المعنى الأعقد . لا المعنى الأبسط .
زد على ذلك أن معنى اللاوجود يستند على معنى الوجود ، ولا يحد إلا بنى
الوجود ، في حين أن الوجود يحد بنفسه ، وبذا يكون الوجود هو موضوع
ما بعد الطبيعة ،

وإذا كان الوجود يقال على الله أولاً ، فإن ذلك لا يستتبع القول بأن لا وجود لما عدا الله - كما ارتأى بعض الفلاسفة وبعض المتصوفة - ومن باب أولى لا يمنع أن ما عدا الله موجود بالله وجوداً حقاً . « ولفظ الوجود يقال بمعنيين : أحدهما كمصدر ، كما هو ظاهر ، والآخر كاسم أى « الموجود » فالمصدر أو الوجود يعنى على وجه الاستقامة ، أى أولاً وبالذات فعل الوجود أو الوجود بالفعل . ويعنى على وجه الانحراف ، أى ثانياً ، ما يعنيه الاسم نفسه أى الموجود » .

ويرى المؤلف أنه يلزم من معنى الوجود أن يكون الموجود - بما هو موجود - واحداً ، وحقاً ، وخيراً ، وجميلاً ، فهو واحد لأنه بسيط ، والبسيط لا ينقسم ولا يقبل القسمة ، بعكس المركب تركيباً غير طبعي ، أى المتقوم بأجزائه الخاصة به بالطبع مثل الإنسان . وهو حق ، أى ذو حقيقة ، فإن الحق مساوق للوجود ، « فإن كل موجود فهو مطابق للعقل الإلهي ، وكل موجود فله ماهيته ، وكل موجود فهو كفاء لأن يولد الحق في كل عقل حالما يعلم » . وهو خير ، فالخير من المعاني الأولى ، فكل خير موجود ، وكل موجود خير ، والخير والوجود متساوقان . وهو جميل ، ذلك أن الجمال إدراك والتذاذ معا ، وبذا يشارك في معنى الحق والخير معاً ، ويحى بعدهما في تسلسل لواحق الوجود ابتداء من الوجود عينه . فالجمال إدراك حق ما من جهة ، ويشير النزوع كالتحير من جهة أخرى .

وبعد ذلك ، أى بعد أن عرضنا وجهه نظر المؤلف في معنى الوجود والصفات التي تلازمه ، بقي أن نعرض نسبة العقل إلى الوجود أو أثر الوجود في العقل . وهذا ما خصص له يوسف كرم الفصل الثالث من الباب الثالث ، وسماه مبادئ الوجود .

ومبادئ الوجود خمسة : مبدأ الذاتية ، وصيغته « أن الموجود هو ذاته ، أو هو ما هو » . ومبدأ التناقض ، وصيغته « يمتنع أن يوجد الشيء وألا يوجد في نفس الوقت ومن نفس الجهة » . ومبدأ الثالث المرفوع

أو الوسط المرفوع ، وصيغته « لا وسط بين الوجود والا وجود » .
ومبدأ السبب الكافي ، وصيغته « كل ما يوجد فله ما به يوجد » أى « فلو جوده
سبب » . ومبدأ الغائية ، وصيغته « كل ما يفعل فهو يفعل لغاية » أو « كل
فعل لازم عن غاية » .

ويرى يوسف كرم أن هذه المبادئ بينة بذاتها ، فإن موضوعها
ومحمولها هو الوجود ، والوجود أبين المعانى على الإطلاق ، وهى مبادئ
كلية ، لأنها تنطبق على كل وجود ذهنى أو خارجى . وهى كذلك
حاصلة فى جميع العقول ، فإن العقول تطبقها صراحة أو ضمناً ، وهى
صادقة ضرورية ، يمتنع تصور نقائضها ، وغير مفتقرة إلى برهان ،
وهى مثل النور الساطع على العقل ، فتفرض نفسها عليه .

ثم يشرح يوسف كرم هذه المبادئ ، فيذكر فى هذا الفصل شرح مبادئ
الذاتية وعدم التناقض ، مكتفياً بشرح الثانى عن شرح مبدأ الثالث المرفوع ،
إذ أن الكلام عن مبدأ التناقض ينسحب عليه .

ثم يتكلم عن مبادئ العلة الفاعلية والغائية فى الفصل الرابع ، وهو
آخر فصل من فصول الكتاب ، ويتكلم فيه عن أقسام الوجود ، ويحصرها فى
فى خمسة أقسام ، هى : الفعل والقوة ، والجوهر والعرض ، والماهية والوجود ،
والعلة والمعلول ، والغاية والوسيلة .

وبالنسبة للقسمة الأولى ، أى بالنسبة للقوة والفعل ، فإن المؤلف يرتضى
مذهب أرسطو ، وهو المذهب الذى يجمع بينهما ، ويرى أن القوة وإن لم تعقل
فى ذاتها ، فهى تعقل بالقياس إلى الفعل الذى تخرج إليه . فالفعل كمال القوة ،
وهى من أجله وجدت ، وهو محققها ، إذ لكل متغير مغير ، ولكل متحرك
محرك . وعليه ، فإن الذين يفسرون الكون بتطور المادة ، واضعين فى الأصل
القوة والاختلاط زمناً غير متناه ، مخطئين . فلو صح زعمهم لما خرجت

الأشياء من القوة إلى الفعل ، أو من الاختلاط إلى النظام . وبفضل هذا الفهم ،
الذى يراه المؤلف من البديهيات ، « يتفق العقل مع الوجود ، ويصعد إلى
فاعل أول » .

أما بالنسبة للقسم الثانية ، فإن يوسف كرم يفضل تعريف الجواهر
بأنه « المتقوم بذاته » ، عن تعريفه بأنه موضوع الأعراض أى محلها وحاملها .
لأن الأول - على حد تعبيره - بمثابة الحد ، والثانى بمثابة الرسم . وهو وإن
ارتضى تعريف العرض تعريفاً مقابلًا للتعريف الثانى للجواهر بأنه « ماهية
موجودة فى آخر ، ووجودها فى موضوع أو محل » ، إلا أنه ينبه بأنه « ينبغى
أن يفهم حلوله فى موضوع بمعنى اتحاد به وتقومه فيه ، لا كحلول الجزء
فى الكل أو الجسم فى المكان ، أو المعلول فى العلة . فليس للعرض من حقيقة
الا بالجواهر ، كالشكل واللون والحركة فلنهما لا توجد إلا فى موضوع
» ويرد على الذين يقولون بأن الجواهر مجرد فكرة ناشئة عن تلازم الظواهر
أو بقاء كمية المادة أو بأن الجواهر فكرة ذاتية لا غير ، بأن هذا التلازم
أو هذا البقاء بحاجة إلى تعليل ، وأتينا نسير إلى مالا نهاية فى هذا الطريق .
فأين توجد هذه الظواهر ؟ » .

فلذا وجدت بذاتها تكون جواهر ، وإذا وجدت فى غيرها تكون هذه
الأغيار جواهر أيضاً . ومن ناحية أخرى « فإن الظواهر موجودة ، وشرط
الوجود موجود » ، ومن المحال « عدم الإقرار بفاعل للفعل ومظهر للظاهرة » .

وأما بالنسبة للقسم الثالثة ، أى إلى ماهية ووجود ، فإن يوسف كرم
يبدو عليه أنه مقتنع برأى القديس توما الأكوينى ، الذى هو خليط من
رأى أرسطو وابن سينا مع بعض الإضافات . يقول رأى : إن قسمه الموجود
إلى واجب وممكن ترجع إلى التعريف الوارد فى التوراة ، وتبين الفارق الأول
الحاسم بين الله والمخلوقات . لأن هذا الفارق يقوم على أول المعانى وأشملها ،
وهو معنى الوجود . أى أن الله هو العلة الأولى التى توجد بذاتها ضرورة .

فلا تغاير - إذن - في الله بين ماهية ووجود . بينما المخلوقات ، لكونها ممكنات فقط ، فإن الوجود لا يتضمن في ماهياتها ، وإذا أضيف إليها تكون هذه الإضافة خارجة عن الماهية لا ذاتية لها . فلو كان وجودها من ماهياتها ، لوجدت دائماً ، وعلى حال واحدة ، كالماهية .

أما بالنسبة إلى القسمة الرابعة ، أى إلى علة ومعلول ، فإن المؤلف يرى أن القسمة السابقة ، أى إلى ماهية ووجود ، تقودنا إليها رأساً . فإذا انقسم الوجود إلى واجب بذاته ووجوده عين ماهيته ، وإلى ممكن بذاته مركب من ماهية ووجود مفتقر إلى موجد ، كان لكل موجود علة وجود .

وأخيراً نصل إلى القسمة الخامسة ، أى إلى غاية ووسيلة . ويرى المؤلف أن العقل يستشف العلة الغائية من وراء الظواهر المحسوسة ، ويرى أن العلاقة بينها وبين العلة الفاعلية علاقة السابق واللاحق . ذلك أننا إذا طرحنا الغايات جانباً ، نكون بالتالى قد طرحنا العقل ، فكل فاعل يفعل لغاية ، وكل مفعول كان غاية قبل أن يفعل .

وبعد ، فهذا هو كتاب « العقل والوجود » ، أثبت فيه يوسف كرم أن للإنسان قوة داركة تتميز من الحواس هي العقل . وهذا العقل يدرك معاني المحسوسات مجردة عن مادتها ، ومعاني آخر مجردة بذاتها ، ويؤلف هذه المعاني في قضايا وأقيسة واستقرارات فينفذ إلى ما وراء المحسوسات ويستكنه ماهياتها . وكان من الطبيعي أن يبطل المذهب الحسى الذى يقصر المعرفة الإنسانية على الحواس . ثم عرض لقيمة الإدراك العقلى ، فأدحض مذهب الشك المنكر لجميع الحقائق والذى يهدم العلم من أساسه ، وأدحض أيضاً المذهب التصورى الذى وإن آمن أصحابه بوجود العقل وبمدركاته إلا أنهم قصرُوا هذا الوجود على داخل العقل واعتبرُوا هذه المدركات تصورات وحسب ، فأنكروا على الإنسان حق الخروج من التصور إلى الوجود .

وهو بالتالى قد بين تهافت المذاهب الميتافيزيقية التى انبنت عليها ، ثم وضع يوسف كرم رأيه فى ما بعد الطبيعة ، فذهب إلى أنه علم يدور على معنى الوجود بما هو وجود ، وعلى المعانى والمبادئ اللاحقة لمعنى الوجود وهى أبسط المعانى والمبادئ وأعمها ، وهى الأساس لكل معرفة والتى ينبى عليها العلم . وهو بهذا قد وضع جزءاً من مذهبه الفلسفى الذى قال عنه فى مقدمة الكتاب إنه « يتسم باليقين والإيمان ، وبدونهما لا حياة للإنسان بما هو إنسان إنه المذهب العقلى ، يؤمن بالعقل ، ولكن المذهب العقلى المعتدل ، يؤمن أيضاً الوجود ويقدر تعلقه عليه » .

تعليل كتاب
الطبيعة وما بعد الطبيعة
ليوسف كرم

بقلم
د . نبيله زكري زكي
جامعة النيل

الطبيعة وما بعد الطبيعة

قام الأستاذ يوسف كرم بتأليف عدة مصنفات فلسفية من بينها كتابه المعروف باسم الطبيعة وما بعد الطبيعة والذي هو موضوع التحليل في هذا البحث ، حيث سنحاول من خلال هذا الكتاب إبراز اتجاه يوسف كرم الفلسفي أو مدرسته إن صح هذا التعبير .

وقد حاول يوسف كرم في هذا الكتاب توضيح مجالين من مجالات الفلسفة ، وإلقاء الضوء عليهما ، حيث تلور حولهما الدراسات والأبحاث الفلسفية هما مجال الطبيعة وما بعد الطبيعة .

وقد أفرد يوسف كرم لكل واحد من هذين المجالين عدة فصول فإذا قارنا بينهما وجدنا أن باب الطبيعة وهو الباب الأول حظى عنده بدراسة أوفر وأخصب حيث أدرج فيه كل ما يدور حول حياة الأجسام الطبيعية والمناهج المختلفة التي انتهجت طرقاً ووسائل من أجل توضيح وتفنيده ماهية هذه الأجسام ونوعية الحياة بينها ومبادئها وأصولها ثم غاياتها ومراده من ذلك تفسير بعض الأمور الملموسة المطروحة في الواقع أمامنا .

أما الباب الثاني وهو الخاص بمسألة ما بعد الطبيعة فيعرض فيه موضوعات هذا العلم ثم المسائل المدرجة في كل موضوع وهي كلها مسائل تتعلق بالإلهيات :

والحقيقة أن الدارس لآراء يوسف كرم في هذا الكتاب بقسميه (١) يتبين له مدى تأثير يوسف كرم ببعض الآراء السابقة عليه ، وخاصة توما الأكويني في العصر الوسيط وهذا يعني أيضاً أنه قد تأثر بفلسفة أرسطو بإعتبار أن توما الأكويني قد تابع أرسطو في بعض ما ذهب إليه ولكن يمكن القول

(١) أي القسم الطبيعي والقسم الخاص بما بعد الطبيعة . ويتضمن القسم الأول أربعة فصول . ويشمل القسم الثاني سبعة فصول .

بأن فلسفة يوسف كرم تبلور فيما نسميه بالتوماوية الجديدة ، حيث استطاع أن يطوع مذهب توما الأكويني بما يتفق مع اتجاهاته الفكرية والتي أعتقد أنها اشتقت أيضاً موضوعاتها من اتجاهات أخرى سابقة عليه ، وأعني بذلك بعض مذاهب الفلاسفة القدماء والمحدثين حيث نجد في هذا الكتاب بصفة خاصة تناوله لأكثر من رأى لفلاسفة كثيرين أمثال أفلاطون وأرسطو وابن سينا وابن رشد وكثيرين غيرهم ، الأمر الذي يجعل لفلسفته لوناً من الخصوبة كما أنه يثرى المسائل الفلسفية التي أراد التحدث فيها ، إذ لا بد للفيلسوف أن يستعين دائماً بآراء غيره ويناقشها ويقم معها حواراً ومن هنا تبرز أفكار جديدة يتجدد بها الفكر ، وهذا ما أراده يوسف كرم ، فلا غرابة أن نجده مؤيداً تارة ومعارضاً تارة أخرى للآراء الفلسفية التي ذكرها .

وفيما يلي عرض وتحليل الكتاب المشار إليه لتبين ما وصل إليه المؤلف من الآراء والنتائج .

أولاً - الطبيعة

قسم يوسف كرم تناوله للطبيعة إلى أربعة فصول احتواها هذا الباب وتضمن كل فصل منها على عدة موضوعات طرح فيها المؤلف فكره وآراءه المختلفة .

أولاً : تجوهر الأجسام (١)

وهو يقصد بهذه الفكرة كيفية البحث عن ماهية الجسم الطبيعي أو مطلق الجسم - على حد قوله - حتى يشمل كل شيء ولا يقتصر على الجهاد وأن تجوهر الأجسام يعني بالدرجة الأولى المبادئ الأولية أو الذاتية التي للجسم أي قبل حلول الأعراض فيه .

(١) الفصل الأول من الباب الأول ص ٧ وما بعدها .

وقد عرف يوسف كرم الأمور الطبيعية بأنها ليست أموراً إرادية لكنها أمور تسخيرية بمعنى أن الطبيعة لا تفعل بالاختيار إنما تفعل أفاعيلها بالتسخير . الطبع . وعرض لعدة مذاهب في هذا الفصل منها المذهب الآلى الذى رد أصل الطبيعة إلى العناصر الأربعة ، ثم عرض لبعض الاعتراضات على هذا المذهب . كما قدم مذهب أرسطو أو مذهب الهيولى والصورة الذى يسمى (بالمذهب الهليومورفى) والذى ذهب فيه أرسطو إلى تصور الموجودات على أنها مركبة من مادة أولى وهى الهيولى ومن الصورة - أما الهيولى فهى أصل امتداد الجسم فى المكان - والصورة أصل وحدته وخصائصه الذاتية - وكذلك تعنى الهيولى أصل تكثر الأفراد فى النوع الواحد واختلافهم فى الأعراض ، وتعنى الصورة أصل اتفاقهم فى الماهية .

ثم ينتقل يوسف كرم إلى تناول مسألة كمية الأجسام الطبيعية ، ويذهب إلى أن لكل جسم كم ، وهو العرض الأول فى الجسم وهو الأول من حيث الرتبة لا من حيث الزمان وعن الكم يلزم المكان وهناك نوعان من المكان : مكان خاص ومكان مشترك - أما المكان الخاص فهو الحيز الذى يشغله الجسم بمقداره - والمكان المشترك هو الحيز الذى يشغله جملة أجسام . ويرتبط الجسم دائماً بمكان بحيث لو انعدم الجسم انعدم المكان - وهذا يعنى أن المكان موجود ذهنى فقط . ويجب ألا نفعل أن الكمية والمكان شرطاً للحركة .

وهذه النتيجة رد المؤلف على أصحاب المذهب الآلى القائل بأن الجسم يمكن أن يستمر فى حركته إلى مالا نهاية وهذا يعنى أن العالم لما حركه الله مضى فى حركته بعد ذلك دون حاجة إلى الله - أقول رد المؤلف ردين أحدهما خاص بالأجسام الطبيعية والآخر خاص بالله وأوضح فى رده الأول أن حركة الأجسام تسكن فى الجو بسبب مقاومة الهواء وأن قوة التحريك محدودة بقوة المحرك وبكفاية المتحرك لقبولها وأنه ليس هناك خلاء صرف .

أما الرد الثانى فإوداه أن الجسم الطبيعى محدود الكفاية فلا يمكن أن يقال

أن العالم يقبل من الله حركة غير متناهية تغنيه عن الله ولكن يعقل أن يستقبل من الله تحريكاً متناهياً يجعله مفتقراً إلى الله ليس فقط لتوليد الحركة ولكن أيضاً لتجديدها واستمرارها .

وقد تعرض الأستاذ يوسف كرم للبحث في مقولة الزمان لارتباطه بالحركة حيث أنه عدد الحركة بمعنى أن الحركة تقبل العد بحسب تعاقبها وحلل المؤلف هذه المقولة (الزمان) وأكد على ارتباطه وجودياً بالحركة بمعنى أنه يبدأ عندما تبدأ حركته وبذلك يفصل عن العدم السابق عليه وقد اعتبر أن أصغر أجزاء الزمان هو (الآن النفسى) أو بمعنى آخر مدة الظاهرة التى نشعر بها أو نوليها اهتمامنا ويظل الزمان حاضراً إلى أن تأتى أحداث أخرى فى توقيتات تالية فيصلح هذا الحاضر ماضياً . وعلى ذلك ففكرة الزمان نسبية لأن الموجود منه فى كل لحظة هو (الآن) أى أدنى جزء فيه وهذا الجزء يتجدد باستمرار طوال جريان الحركة لأنه الواسطة بين الماضى والحاضر .

وقد تناول يوسف كرم مسألة ترتبط بالأجسام ارتباطاً وثيقاً وهى الأعراض الطارئة على الأجسام ، أو حدوث الكيفيات فى الأجسام الطبيعية ، وذكر أنها كانت مسألة لها أهمية خاصة لدى الآلئين فأدرجها فى أربعة أقسام وجعل القسم الأول منها خاص بالشخص أى بعاداته واستعداداته وملكاته كالفضيلة والرزيلة والعلم والظن وهى كلها مكتسبة . أما القسم الثانى فهو خاص بالفعل وهذا يعنى القوة والعجز أو الكفاية وعدم الكفاية — أما القسم الثالث فقد خصصه لمسألة الانفعال ويعنى به الإحساسات الظاهرية الناتجة عن تأثير الأشياء فى الحواس والإحساسات الباطنية الناتجة عن تأثير الأشياء فى النفس وهذه كلها تعد من قبيل الانفعالات . أما القسم الرابع فأفرده لمسألة الهيئة والشكل أى ترتيب أجزاء الكمية بحيث تبدو صورة متكاملة أى تصبح فى الشكل النهائى لها .

الحياة النامية :

تعرض يوسف كرم في كتابه (١) لأنواع الحياة لكنه بدأ أولاً بالحديث عن الحياة بصفة عامة فذهب إلى أنها تعنى خاصيتين أساسيتين إحداهما الحركة الذاتية في كافة الأحياء . ومعنى الحركة هي حدوث التغير في الحى أو خروجه من القوة إلى الفعل ويقصد بالحركة هنا المكانية والزمانية. وثانيهما الإدراك ، وفاقد هاتين الخاصيتين يعتبر فاقدا للحياة وقد عرض يوسف كرم في هذا الفصل لآراء كل من أصحاب المذهب الحسى ثم ديكارت ذاكر أن الحى عبارة عن كل مركب من أعضاء منسقة فيما بينها بحسب شكل محدد لكل نوع وأما تعريف الحياة النامية فهي : الحياة المشتركة بين جميع الأحياء على الأرض مثال ذلك الإنسان والحيوان والنبات وكل هذه الموجودات تعيش على ثلاث وظائف هي الاغذاء والنمو والتوليد حيث هذه الوظائف تحفظ لها كيانها وكميتها ثم هناك خاصية هامة أيضاً للحى وهي أن له عمراً بينما لا عمر للجهاد فنحن نجد أن الحى يولد ثم ينمو ثم يموت أى أن لوجوده مراحل يمر بها وهو مالا يوجد في الجهاد ولا بد أن نعرف أن للحياة النامية غاية وغايتها تمام الطبيعة دون قصد أو علم لأن الموجودات يرتبط بعضها ببعض وبذلك يتحقق النظام الكلى الشمولى للكون. والحقيقة أن هذه الفكرة من جانب الأستاذ يوسف كرم قد تأثر فيها إلى حد كبير بمذهب أرسطو (٢) في الغائية والقاتل بأن الموجودات ترتبط بعضها ببعض بقانون السببية أى السبب والمسبب وأنها تتحرك دائماً في حركات شوقية إلى أعلى أى إلى غايتها .

وقد فصل يوسف كرم القول في الحياة وأنواعها والقوى الفيزيكية والكيمياء في الحى وأنها هي مبدأ الحياة كما أنه عرض ردوداً مختلفة على الماديين الذين ذهبوا إلى أن الحياة مادية والدليل على هذا انقسام النبات والحيوانات

(١) الفصل الثانى من الباب الأول ص ٢٤ وما بعدها .

(٢) أرسطو - الكون والفساد ص ٢٥٢ ترجمة أحمد لطفى السيد - القاهرة ١٩٢٢ .

الدنيا إلى أفراد قائمة بذاتها من ذات النوع وقد أقام عليهم حجة فحواها أن
الحى له نفس واحدة متعددة القوى والوظائف وإلا انفصمت وحدته .

اصل الحياة :

عرض يوسف كرم لفكرة أرسطو عن أصل الحياة وأنها تنشأ فى الحى
من تأثير الأجرام السماوية فى المادة الأرضية لأن هذه الأجرام فى نظره
ونظر اليونان عموماً أجساماً أثرية تحركها أرواح ثم تلى هذا عرضه لفكر
فلاسفة الإسلام وفلاسفة المسيحية فى العصر الوسيط الذى أيد هذا المذهب
اليونانى مقررِينَ أن العناصر الأرضية قاصرة عن توليد الحياة فوجب إضافة
هذا الفعل إلى الشمس وغيرها من الكواكب وذلك اعتماداً على حكم العقل
بأن الأكثر لا يخرج من الأقل أو أن الأكمل لا يخرج من الأقل وظل هذا
المعتقد سائداً إلى أن أدحضه (باستور) بالتجربة التى أفادت أن تلك الأحياء
تتولد من جراثيم حية لا يتألفها البصر المجرد - ثم قدم المؤلف رأى القديس
أو غسطينس الذى يرجع الحياة إلى فعل الخالق لأن الله تعالى خالق المادة
والحياة ولا سبيل لإنكار ذلك .

الحياة الحسية :

قدم يوسف كرم فى الفصل الثالث من كتابه تفصيلاً عن الحياة الحسية
بدأه بعرض آراء الأقدمين كديمقريطس ثم تلاه برأى لأفلاطون مضمونه أن
النفس فكر خالص ولها علاقة وثيقة بالبدن وأنها مبدأ الحياة والحركة فى
الجسم ، وأيضاً فإن أفلاطون أول من قال بروحانية النفس بين فلاسفة اليونان
بمعنى تجردها عن المادة أصلاً ثم انتقل إلى مذهب أرسطو فى النفس وأنه قال
كأستاذه أفلاطون بروحانية النفس ثم عرض المؤلف بعد ذلك لآراء
المحدثين فبدأ بديكارت الذى قرر أن الفكر يطلق على جميع الظواهر الوجدانية
من إحساس وشعور وتخيل وتذكر وتعقل وإرادة ولما كانت المادة لا تفكر ،
فإن النفس مبدأ الفكر وأنكر أن الحيوان يدرك ويشعر والإنسان يتفرد وحده

برجود النفس فيه وأن أية مظاهر للإدراك أو الشعور أو النزوع في الحيوان إنما مرجعها إلى وظائف آلية لا دخل فيها للنفس .

ثم عرض يوسف كرم بعد ذلك للمذاهب التصورية مثل مالبرانش وليبنز وسينوزا وباركلي وكانت حيث اعتبروا جميعاً التفاعل بين النفس والجسم أمراً غير مفهوم لما بينهما من تعارض قاطع ، لكنهم أرجعوا الظواهر جميعاً إلى الله لا إلى النفس ولا إلى الجسم ، ثم عرض المؤلف لبعض آراء الفلاسفة الماديين أمثال هوبز ولوك ، وذهب في عرضه إلى أنهما لم يأتيا بجديد . ويؤكد يوسف كرم أن المنهج السليم لاكتشاف الحقائق هو اتباع المنهج العلمي بمعنى تجميع الظواهر ثم تصنيفها تبعاً لمشابتها ثم تعيين شروط وجودها وفعلها ثم الارتقاء من الأنواع إلى أسبابها المباشرة وهذه الأسباب المباشرة هي عبارة عن القوى النفسية المختلفة الدافعة لخروج هذه الظواهر .

وقد أفاض يوسف كرم في تفسير الظواهر النفسية وقوانين علم النفس (١) وذلك من أجل التفرقة بينها وبين قوانين وظواهر الطبيعة وتأثير كل منهما على الإنسان ، ثم حاول الاعتراض على الماديين والرد على مذهبهم القائل بربط الحياة الوجدانية بالحياة البدنية فذهب إلى أن البدن قد يكون شرطاً للحياة الوجدانية لكنه ليس علة مكافئة لها ، بل قد يكون للحياة الوجدانية تأثيرها على الحياة البدنية - والحقيقة أن الحياة الوجدانية هي الأكثر تأثيراً على البدن لأن عمل النفس في الإنسان أقوى بكثير من عمل آلات البدن بل إن آلات البدن هذه ما هي الا منفذة لأوامر النفس من انفعالات ونوازع ورغبات والدليل على ذلك أن بعض الانفعالات في الإنسان تؤدي إلى سوء الصحة وحدث المرض ... الخ - ثم يقرر يوسف كرم أن للحياة الوجدانية أصالة في الوجود وفي الفعل ، وأنها منفردة في طبيعتها عن طبيعة الحياة البدنية خاصة - كما يؤكد على أن العاقل يستطيع الاحتفاظ بماهية الأشياء لأنه يحس بها

وهذا بخلاف غير العاقل من جماد أو نبات ، فإنه إذا قبل شيئاً قبله بمادته ولا يستبقى له غيرته، بل يحيله إلى ذاته فالنبات مثلاً محروم من قوة المعرفة بسبب ماديته التامة المانعة لقبول الصورة ، فالمعرفة إذن ممتنعة على المادة الصرفة . ثم ينتهى يوسف كرم إلى خلاصة هي أن النفس الإنسانية لا تعرف وجودها إلا إذا عملت وأدركت ذاتها العاملة ، كذلك لا تعرف طبيعتها أنها عاقلة وبسيطة وروحية خالدة إلا بتحليل أفعالها .

وإذا انتقلنا إلى فكرة الإحساس (١) عند يوسف كرم نجد أنه يعتبره أول عناصر الحياة الوجدانية بمعنى أنه أول معرفة تدخل إلى النفس لأن الإحساس هو الانفعال الذى به يدرك الحس الظاهر موضوعه ، وهذا يعنى أنه تأثر ما يصاحب الإدراك وينشأ عن قوة تأثير الموضوع على النفس الحاسة ، وللإحساس ثلاث مراحل : مرحلة فيزيقية كيميائية ونعني التغيرات التي تحدث في أعضاء البدن نتيجة التأثير ، ومرحلة فسيولوجية ونعني بها تأثير الجهاز العصبي ، ومرحلة وجدانية وهي الإحساس بمعنى المعرفة والإدراك .

وقد نقد يوسف كرم مذهب التصوريين القائل بأن محور العلوم متوقف على الصور الذهنية فقط ورد على مذهبهم بأن أرجع الظواهر الوجدانية إلى مضمون لولاه ما حدثت وذهب إلى أن هذا المضمون مستفاد من شيء حقيق مغاير للوجدان - وهو يعنى بذلك أنه شيء خارجي عنه - وهذا الشيء هو الذى يثير الوجدان فيقوم بفعل وهذا معناه أن معطيات الوجدان لا تأتي من الذهن فقط ، أو أعضاء البدن فقط ، بل إنها تستقبل الاثنى معاً . - ثم أثار يوسف كرم مسألة ذات أهمية وذكر أن المذهب التصورى هو السبب في إثارتها وهي أين يتم الإحساس ؟ ثم يذهب إلى أن علماء كثيرين يعتقدون أنه يتم في الدفاع ، ودليلهم العلمى على ذلك هو أنه إذا انقطعت الصلة بين ألياف الحاسة والدماغ فلا يكون هناك إحساس ويؤيدون قولهم بمثال الشخص الذى يتر له عضو فإنه يحس بالألم في الجزء المفقود - ويعتبر

يوسف كرم هذا التدليل خاطئاً من جانب التصوريين لأن الإحساس يتم في مكان التأثير والدليل على ذلك أن ما نشعر به في الحواس يعد غاية في الوضوح . فإحساس الشم في الأنف وإحساس الطعم في اللسان ... الخ . وعلى هذا فإن المؤلف يريد إثبات الإحساس في المكان الذي يحس وليس في الدماغ لأنه في رأيه ليس على كفاءة عالية لإدراك الكيفيات المختلفة وأن هذه الكيفيات لما أمكن مخصصة في بدن الإنسان .

التخيل والتذكر :

من المعروف أن التخيل هو ملكة تحفظ الصورة التي ترد على الحواس ثم تتصورها وتذكرها في غيابها وتحللها وتركبها تحت إشراف العقل وتوجيهه مثال ذلك ما يحدث أثناء النوم من رؤية أحلام يستطيع الشخص تذكرها ويتخيل الصور التي كانت في الحلم وهو في حال اليقظة وربما بعد مرور فترة على الحلم وقد عرض يوسف كرم لآراء الماديين في مسألة التخيل والتذكر أمثال هيوم وجون ستيورات مل والكسندر وسبنسر ، والتي ذكروا فيها أن الصور تعود إلى الذهن بسبب إحساس أو صورة أخرى حاضرة فيه ، وقام بالرد عليهم ذاهباً إلى أن الشخص هو الذي يدعو من الصور ما يشير اهتمامه أو ما يحتاجه منها . وهذا يعني أنه السبب الأصلي في استعادة الصور لأن الصور لا تحظى بنسبة واحدة من الاهتمام لدى جميع الناس مثال ذلك أن منظرأ واحداً قد يوحى بأفكار ومشاعر مختلفة بالنسبة للفنان أو العالم أو الزارع ... الخ . وهذا من شأنه أن يبرز لنا استحالة حدوث الآلية في الفكر بل يدل على نشاط الفكر من فرد إلى آخر وهذا ما أراد إثباته الأستاذ يوسف كرم .

ثم نجد المؤلف يتناول حياة الحيوان فيذكر أن الحسين والتصوريين ينكرون على الحيوان الحياة الحاسة ويعتقلون أنه مجرد آلة ويعلمون ذلك بقوة فعل الغرائز لديه . وقد نقد يوسف كرم هذا الرأي مبيناً أن الغريزة ضرورية

لصيانة الحيوان وحفظ نوعه ، كذلك فإن الغريزة قابلة لبعض التعديل والتنوع لأنها ليست آلية ، وأيضاً فإن الغرائز تختلف باختلاف الأنواع الحيوانية وأحوال المعيشة في البيئة الواحدة ، ولأنها غرائز لا يجوز أن تكتسب بالتفكير مثلاً ولكن يمكن تعديلها بالتفكير ولذلك نجد بعض الغرائز معدلة في الإنسان ، ولكنها تظل على حالها في الحيوان لأنها أقوى شيء فيه وهي جزء من ماهيته وتناسب مع تركيبه ، وضرورية لحياته حتى يعيش ويتغذى ويتكاثر ويدافع عن نفسه ومن هنا فإن الحيوان يعيش الحياتين النامية والحسية لاتصالها الوثيق إحداها بالأخرى ، على أن النفس الحيوانية ليست صورة قائمة بذاتها ، لكنها صورة متعلقة بالمادة وهذا ما نراه دائماً في أفعال الحيوان حيث تصدر من قوى عضوية متعلقة بالمادة تعلقاً ذاتياً - وقد عبر يوسف كرم تعبيراً دقيقاً عندما قال عن الحيوان أنه يشترك مع النبات في الحياة النامية ويشترك مع الإنسان في الحياة الحساسة ومن هنا فلا يمكن اعتباره آلة (١) .

الحياة الناطقة (٢) :

ويجعلها يوسف كرم في درجة أعلى من الحياة الحساسة أو فوقها ولها قوتان قوة إدراكية هي العقل ، وقوة نزوعية هي الإرادة . وألحق بالعقل المعنى المعروف لدى أفلاطون وأرسطو وهو العارف بالكميات أي المعاني المجردة عن المادة ، خاصة تلك المعاني التي تعود إلى الرياضيات وإلى ما بعد الطبيعة . وعنده أن العقل أيضاً ينفذ إلى ماهيات الأشياء ويدرك ما بينها من نسب جوهرية ثم إن العقل لأنه يدرك المعاني الكلية المجردة فالإله ترجع الأخلاق بمعنى أن الإنسان مثلاً يمكن أن يضحى بمنفعة مادية في سبيل مثل أعلى وكمال روحي ولذلك فعندما نصف الإنسان بأنه خلقي فهذا يعني أنه عاقل أو أن العقل يسود أفعاله . وهناك فصل آخر للعقل يذكره المؤلف بقوله : « إن الدين نشأ مما للعقل الإنساني من يقين طبيعي بأن العالم لم يصنع نفسه ولا يدبر نفسه

(١) الفصل الثالث من الباب الأول ص ٩٤ .

(٢) الفصل الرابع من الباب الأول ص ٩٥ وما بعدها .

وإنما هو صنع موجود كلى القسرة . فإذا كان الإنسان متديناً فما ذلك إلا لأنه ناطق مدرك لمبدأ العلية مجاوز للعالم الذى تقع عليه الحواس ، إلى عالم إن لم يره فهو مؤمن به .

نم يتناول يوسف كرم الفن حيث يراه قائماً على المعنى المجرد ، بمعنى أنه ابتكار للعقل . وكذلك اللغة حيث هى من معطيات العقل أيضاً لأنها مجموعة إشارات تدل على ما تحمل من انفعالات وجدانية ولا تأتى لغة إلا ويسبقها فكر - كذلك فالضحك هو أيضاً أثر للعقل لأنه خاص بالإنسان فقط لا يشاركه فيه الحيوان .

أما القوة النزوعية التى هى الإرادة فتعنى أن الإنسان يميل إلى شئ من الأشياء دون غيره ويقصد منه دون قهر أو إجبار وإلا انتفت الإرادة . وللإرادة خاصية لازمة لها هى الحرية . بمعنى أن الإنسان الحر فقط هو الذى يتمتع بها إذ لا توجد إرادة عند من لا حرية له لأن الحرية تمنح فرصة الاختيار للإنسان . ولذلك فصاحب الإرادة الحرة هو صاحب الاختيار المستقل . ولكن هناك بعض الحالات التى يضطر فيها الإنسان لاختيار أحد أمرين كلاهما ضد إرادته لأنه شر ولكنه يختار أحدهما وهنا تتدخل أيضاً إرادته ولكن بسبب ضرورة داخلية من نفسه وذلك عندما يكون أحد الأمرين أقل شراً أو لسبة الخير فيه أكثر من الآخر لأن الإرادة عادة ما تنزع للخير . وللإرادة شقين أحدهما أنها تفعل أو لا تفعل وهذه حرية التناقص - والثانى أنها تفعل موضوعاً أو تفعل ضده وهذه حرية التضاد .

الحرية :

وهى تعنى القدرة على الاختيار وممارسة الأفعال وكذلك تقديمها أو تأجيلها أو تعديلها - ويذكر يوسف كرم أن خصوم الحرية يستشهدون عادة بالإحصاءات الاجتماعية ويستتجون منها أن هناك جسمية حاصلة من تأثير البيئة الطبيعية وتأثير الوراثة والتربية ، وهذا خطأ ، لأنهم يغفلون

أن هذه الإحصاءات عادة ما تكون تقريرية ، ولا تلزمنا أن نردها إلى أسباب
غبرورية ثم أن هذه الإحصاءات لا تصبح مضبوطة فعلاً إلا بعد ثبات صحتها
عبر عدد من السنين وحتى إن سلمنا بصحتها أصبحت عبارة عن متوسطات
فقط . - وعلى ذلك فالحرية تظهر بوضوح في أحكام العقل .

وقد استند يوسف كرم في مسألة الحرية إلى بعض آراء توما الأكويني
عندما ذهب هذا الأخير إلى أن ما كان بالضرورة في أفعالنا لا نعد أرباباً
له ، لأن فعل الإرادة لا يمكن أن يكون بالضرورة (١) ومن هنا فمرتكب
الإثم لا تبرز حرية لأنه اللذة الحسية استرقت نفسه فلا نكاد نلمس حرية ،
أما فاعل الفضيلة فهو رب فعله لأنه قام على إرادته واختياره .

الجبرية :

يستند أصحاب مذهب الجبرية على فكرة العلم التي نجعل من الوجود مجموعة
من العلل والمعلولات يستند بعضها إلى بعض في ارتباط ضروري ومن هنا
تنتفي كلمة الحرية تماماً ، لأن الإنسان والحالة هذه يصبح آلة إما مادية أو روحية
وقد نقد المؤلف هذه الفكرة مقررأ أنه ليس من شأن الإرادة والحرية تغيير
ماهيات الأشياء أو العبث بالضروريات وإنما دورها ينحصر فقط في اختيار
الفعل الباطن لها ، وكذلك فإن حدوث الظواهر في ترتيب مطرد لا يدخل
في نطاق كل العلوم بل بعض العلوم كالفلك أو الظواهر الجوية وتقديراتها
نسبية . وقد ذهب يوسف كرم إلى أن ابن سينا يعد من الفريق الآخذ
بمبدأ اطراد الظواهر وذكر له عبارة يقول فيها : (لو أمكن لإنسان من الناس
أن يعرف الحوادث التي في الأرض والسماء جميعاً وطبائعها لفهم كيفية ما يحدث
في المستقبل) (٢) وغيرها من العبارات التي تدل على أن ابن سينا أرسطي
في مذهبه في الوجود إلى حد كبير .

(١) ميخائيل صومط - توما الأكويني ص ١٢٢ - بيروت ١٩٥٦ .

(٢) ابن سينا . العجاء . ص ٤٩٢ إلى ص ٤٩٧ .

أما الجانب الثانى فى المسألة الجسدية فهو مذهب القائلين ببقاء الطاقة حيث قرر الماديون أن الطاقة باقية بقاء المادة لأنها ملازمة لها فى كل تحولاتها . وكان قولهم هذا سبباً فى استحالة وجود الحرية ، ذلك لأن ثبات القانون يمنع قدرة الإرادة من تغيير مجرى الحوادث ، بحيث إذا قلنا بالحرية فهذا يعنى افتراض خلق طاقة جديدة وإعدام ما سبقها ، وهو محال . وقد أبرز يوسف كرم فساد هذا القانون واستحالته بذهابه إلى أن ما أثبتته العلم الحديث ينحصر فى أن بقاء الطاقة يتحقق فيما يسمى النظام المغلق أى كالإتاء معلوم الطاقة لا يدخل إليه ولا يخرج منه طاقة وقت التجربة - أما تطبيقه على الطبيعة بأسرها فلا سبيل إلى إثباته لاستحالة تقدير طاقات الأحياء من نباتية وحيوانية واستحالة الإحاطة بالتأثيرات الراقعة عليها وكذلك لاستحالة قياس الظواهر الوجدانية فى الحيوان والإنسان ، بل الأكثر من هذا فإن العلم الحديث أيضاً قد أطلعنا على قانون آخر يناقض الأول تماماً ، وهو قانون (تضاؤل الطاقة) إذ أن الطاقة نوعان : أحدهما ينتج عملاً حرارياً أو كهربائياً ، والآخر عاجز عن الإنتاج . والذي يحدث أن النوع الأول يتحول إلى النوع الثانى تدريجياً وهذا يعنى أن المادة تندثر .

النفس الانسانية .. - وجودها :

تناول يوسف كرم وجود النفس الإنسانية وقال إنها واضحة بذاتها ، وأفعالها تدل على حضورها فى البدن - وتعرض بالتحليل لعبارة ديكارت الشهيرة (أنا أفكر إذن أنا موجود) واعتبر أن هذا المنهج من جانب ديكارت يعد دليلاً على وجود النفس لأن كلمة أنا أفكر تعنى حدوث معرفة تابعة من الذات أى من النفس ولذلك قال ديكارت كلمة (فأنا موجود) .

وقد لجأ يوسف كرم بفكرة الجوهر ليدلل بها على وجود النفس فذهب إلى أن وجود الجوهر هو وحده يفسر حدوث أفعالنا وحالاتنا بل ويفسر وجودنا ومجال أن يكون الجسد علة لهذا الوجود الواحد لأن المادة لا تكون

أبداً مبدأ أول ، لأنها منفصلة وحركتها معلولة ، مما يدل على أن هناك مبدأ باطن يدبر ويوجه ويجمع في فعل واحد جميع عناصر الإدراك .

وهذه الفكرة التي أوردها يوسف كرم قد وردت من قبل في مذهب لقنوما الأكويني في النفس حيث ذكر أن النفس جوهر غير جسمى قائم بذاته وهي المبدأ الأول للحياة (١) يدرك طبيعة جميع الأجسام . وقد أكد يوسف كرم أن الإنسان مركب من جوهر روحي وآخر جسمى يجعلان منه لموجوداً واحداً ذو شخصية واحدة وهذا الاتحاد الحاصل بين النفس والبدن يجعلهما يفتقران أحدهما إلى الآخر بحيث يتشكل الجسم بالنفس ويسير وفق أوامرها ، وعندما تفارقه بالموت ينحل إلى عناصره وتبقى النفس متقومة بذاتها ! وتعد النفس بدون بدن ، جوهر ناقصاً لأنها لا تستطيع أن تراول أفعالها بدون مشاركة أعضاء البدن فهي دائماً تفتقر إلى موضوع تحل فيه وتحتل أجزاؤه بحيث يكون البدن تكملة ضرورية لها .

روحانية النفس :

ولأن النفس تعد جوهرأ ، فهي لا ترى ، لأنها ليس لها وجوداً متشخصاً ، ولكن ما نراه هو أفعالها المتقومة بالبدن والتي تعد مظهرأ لها . وقد حاول يوسف كرم إثبات روحانية النفس ، فاستخدم براهين ابن سينا والتي تدور حول استحالة إدراك الجزئي للمجردات أو الكليات وهذا يقتضي أن يكون مدرك المجردات مجردأ مثلها بل يجب ألا يكون جسماً ولا يقوم بجسم (٢) : وهذه مواصفات النفس الناطقة حيث لها من التجرد والاسقلال ما يجعلها تترك موضوعات مختلفة الماهية والأعراض فهي تترك الخالق والمخلوق - الروح والجسم - الجوهر والعرض . وكذلك تترك الوجود الواقعي والممكن والذهني . وقد تناول يوسف كرم أصل هذه النفس

(١) ميخائيل صومط - لوما الأكويني ص ٨٠ ، ص ١٢٤ ، ١٢٥ - بيروت ١٩٥٦ .

(٢) ابن سينا - الفجاءة من ص ٢٨٠ : ص ٢٩٢ .

الروحانية وكيف نشأت وذكر أن الله تعالى لأنه الخالق القادر فهو يخلق هذه النفس عند التقاء الخليتين الأوليين (الذكر والأنثى) .

خلود النفس :

إذا كانت النفس الإنسانية كما ذكرنا روحانية ، لأنها جوهر مستقل الوجود ، فلماذا على ذلك لا تفتنى بفناء البدن ولا تتحلل بتحلله ولكنها تبقى في حالة التعقل والإرادة مدركة ذاتها بذاتها . وفعلها في هذه الحالة فعل المستقل عن البدن ، لأنها بريئة عن المادة ولأنها تتميز بخاصتين : هما التعقل والإرادة ، ولأنها يمكنها الاستقلال عن البدن والبقاء بدونه رغم أن البدن يعجز عن ذلك ، ويذهب يوسف كرم إلى أن نظام الحياة السفلى لا يكفي للجزاء الرادع أو الثواب المكافئ فكان لابد من حياة أخرى تتحقق فيها العدالة التامة ويسود النظام وتكفي لتحقيق الثواب والعقاب على الوجه الأكمل ، كما أن الله تعالى هو الذي أودع في النفس الإنسانية ميلاً قوياً للبقاء (١) حتى تحقق السعادة الكاملة اللامتناهية ولذلك نراها تسعى دائماً للانطلاق نحو غايتها .

ويعتبر يوسف كرم بهذه الفكرة مؤيداً لما ذهب إليه أفلاطون (٢) . من تعقل النفس لذاتها وأنها تتحرر من الجسد باعتباره مجسماً لها فتعود إلى عالمها الأصلي وتتعلل المجردات - ولكن هذه الفكرة تعد في ذات الوقت نقداً لما ذهب إليه أرسطو في أمر النفس من أنها لا تستطيع تعقل شيء إلا بملاحظة صورة خيالية تصاحب التعقل وهذا يعني أنها تحتاج لعضو التخيل وأنها على ذلك لا يمكنها التعقل بعد مفارقة البدن .

ويضيف يوسف كرم رأياً آخر ، يعد رأياً لاهوتياً ، وهو أن النفس تعقل بمعان مستفادة من الله كما تقبل الملائكة المعاني التي تفيض عليها .

(١) ميخائيل صومط - توما الأكويني ص ٨٣ .

(٢) نجيب بلبيس وآخرون - الأصول الأفلاطونية (بيروت) - ١ ص ١٦٩ : ١٧٢ ص . الإسكندرية ١٩٦٢ .

رأينا نقسح إن كان يوسف كرم يقصد من هذا الرأى قبولاً وتأيداً
لفكرة الإشراق التى قال بها أو غسطنيس وبوناقتورا، أم أراد فقط قصداً دينياً .



ثانياً - ما بعد الطبيعة

يتعرض الأستاذ يوسف كرم فى هذا الباب للبحث فى موضوع
ما بعد الطبيعة ، ويذكر أن هذا اللفظ يرجع إلى أحد أتباع أرسطو كما أن
علم ما بعد الطبيعة يعالج مسألة الإلهيات وهو علم فلسفى يهدف إلى اكتشاف
العلة الأولى للموجودات وتحديد صفاتها بالعقل وحده دون اللجوء إلى تقدير
العاطفة الدينية أو الوجدان الدينى . ومن كثرة المتشككين فى أمور الدين
وبالذات وجود الله كان لابد من طرح عدة براهين لإثبات هذا الوجود .

وقد فند يوسف كرم آراء بعض المفكرين والفلاسفة فى مجال الإلهيات
فذكر مذهب الهنود وأنهم أول من قال بوحدة الوجود ثم نشأت الفلسفة
اليونانية وبدأت بأشباع لهذا المذهب الهندى ولذلك اختار كل منهم مادة (عنصر)
جعل منها أصل الوجود . وجاء أفلاطون وتأثر بالنظام القائم بين الأشياء
والترابط الموجود بين أجزاء العالم فأرجع تدبير هذا العالم إلى نفس كلية وأشار
إلى وجود عالم آخر هو عالم المثل - ثم عرض يوسف كرم لفكرة أفلوطين،
عن صدور الكثرة عن الواحد وأنها عبارة عن تعقل الواحد لذاته ومن هذا
التعقل يصدر العقل الكلى :

ثم انتقل المؤلف إلى عرض آراء فلاسفة الإسلام فى الإلهيات ، فوجد منهم
فرقاً اختلفت حول مسأله المسألة حتى لقب البعض بالمشبهة والبعض بالمعطلة ،
نظراً لمذاهبهم التى عرضوها فى الإلهيات - ثم فريق آخر هو الأحادية الذى
قرر أن الله الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهكذا : ثم انتقل أيضاً إلى فلاسفة
المسيحية فى العصر الوسيط ووجد أن من بينهم أحاديون أيضاً . وذكر أن

النصر الحديث كان يذخر أيضاً ببعض القائلين بالأحادية التي وصلوا إليها عن طريق مناقشة فلسفة (كانت) واعتبر أن سبينوزا هو إمام مذهب الأحادية وفيه يبرهن على أن وجود الله راجع إلى وجود مبدأ وحده باطن في العالم ذاته - وقد تأثر بعض الفلاسفة بآراء سبينوزا ومن بينهم فختي وشيلنج و هيغل وشوبنهاور .

براهين وجود الله (١) :

توجد مجموعة من البراهين ذكرها يوسف كرم ومن أبرزها : -

أولاً : برهان من الحركة الى محرك ثابت

من المعروف أن الحركة ظاهرة عامة في الطبيعة ككل موجود طبيعي لا بد أن يتحرك إما بالنقلة أى من مكان إلى آخر أو من حال إلى غيرهما أو مقدار إلى مقدار آخر أقل أو أكثر . ولا بد للمتحرك من محرك يحركه لأن الشيء لا يحرك نفسه وإلا لزم وجوده قبل نفسه ، وهو محال . وهذا يعنى أن لكل معلول علة أوجدته ولا يجوز أن تظل عللا بلا نهاية إذ لا بد من الانتهاء إلى علة أولى تفعل في كل موجود ومن هنا يمكن الوصول إلى المحرك الأول .

ثانياً : برهان من النظام الى منظم :

يعتمد هذا البرهان على فكرة النظر في النظام الذى يسود العالم وفي علاقة الأشياء بعضها ببعض وفي هذا التناسق الواضح في الموجودات بحيث توجد جميعها في هيئة متأكفة ، الأمر الذى يثبت أنها لا تصل إلى غايتها مصادفة لأن المصادفة لا تجرى على النظام ولا تهدف إليه بل إنها تهدف إلى غايتها طبقاً لترتيب موضوع ولا بد له من واضع يكون على علم وإحاطة بهذه الموجودات وهو الذى ينظم لها ترتيب وجودها ، ذلك لأنه متى وجد النظام رجعت له علة ولا بد أن تكون هذه العلة عاقلة أو مرتبة من عاقل .

ثالثاً : برهان من الممكن الوجود الى الواجب الوجود :

من المعروف أن جميع الكائنات تتكون ثم تفسد ولذلك يقال عنها إنها ممكنة الوجود بمعنى أنها قد توجد أو لا توجد . ولما كانت الموجودات مفتقرة دائماً إلى من يوجد لها كان لا بد أن يكون هذا الموجد واجباً حتى لا تنسحب [عليه صفة الظهور والزوال كالممكنات ، ومن هنا كان الموجد واجب الوجود .

والحقيقة أن هذه البراهين التي أوردها يوسف كرم تعتبر يونانية الأصل وخاصة البرهان الأول المعتمد على فكرة الحركة وهو برهان أرسطى وقد وردت بعض هذه البراهين عند مجموعة من فلاسفة الإسلام كابن سينا وابن رشد وعند فلاسفة المسيحية كتوما الأكويني ومن الواضح أن يوسف كرم بالإضافة إلى تأثيره بفلسفة توما الأكويني ، إلا أنه قد عالج بعض قضايا الفلسفة بطريقة عصرية جديدة مثال ذلك أنه أورد خمسة براهين أخرى (١) خاصة كان أولها برهان تضاؤل الطاقة حيث أثبت أن للطاقة قسمين : قسم عامل يقوم على التحول وقسم ساكن عديم الأثر كأنه معدوم - والقسم الأول العامل تتضاءل كميته باستمرار وهذا يدل على وجود علة مغايرة تدفعه للتحول - كذلك فإن تضاؤل الطاقة يعني انتهاءها في وقت ما وهذا يعني أن العالم ليس أزلياً - أما البرهان الثاني فيعتمد على امتناع تفسير الحياة بالعناصر المادية وحدها فلا بد إذن من خالق لها - ثم هناك برهان ثالث مستمد من غرائز الحيوان حيث هي جزء من كيانه لا يتجزأ ، الأمر الذي يؤكد لنا وجود علة نظمت هذا الكيان - أما البرهان الرابع فيقول عنه يوسف كرم أنه يعتمد على وجهات أو مجالات يستحيل فيها تعليل أى شيء بوجود بدون الله . وأخيراً البرهان الخامس وهو متخذ من أحوال النفس الإنسانية وإنها في حالة اشتهاء دائم وضرورة إلى السعادة وعلمها بأن هذه السعادة لا تتحقق إلا بالخير بالذات المنزه عن كل شوائب المادة لأنها وجدت أن الخير الجزئى لا يوفر لها إلا سعادات جزئية زائلة - وقد أكد

يوسف كرم في هذا البرهان على أن مبدأ اشتواء النفس هذا ، يدل على وجود الله ، لأن نزوع النفس وميلها إلى غاية عظمى يحكم بأن هناك موجود هو الخير بالذات يرضى ذلك الميل تمام الرضا .

صفات الذات الالهية :

قدم يوسف كرم تحليلاً للصفات الالهية (١) ، فذهب إلى أنها طائفتان : صفات الذات وصفات الفعل وعبر عن الأولى بأنها لازمة لمعنى العلة بمعنى أنها لها نفس الضرورة والوجوبية كالوحدانية والبساطة والسرمدية ... الخ أما صفات الفعل فيقول عنها إنها تمثل آثار العلة الالهية كالعلم والإرادة والقدرة الخ .

أولاً : صفات الذات

أ - البساطة وعدم التركيب :

وهي أولى الصفات التي تلزم عن فكرة العلة الأولى الواجبة الوجود . لأن العلة الأولى موجودة بذاتها لا بعلة أخرى وهذا يعني أنها ليست مركبة أصلاً لأن المركب يحتاج إلى علة تؤلف بين أجزائه وتكون خارجة عنه وهو محال على العلة الأولى .

ب - اللانهاية :

يذهب يوسف كرم أن الأصل في وصف الله باللانهاية هو التفكير المسيحي فقد كان آباء الكنيسة يستنكرون صفة المحرك الأول التي وردت في فلسفة أرسطو لأن الحركة ظاهرة مادية والله روح صرف يليق به الصفات الروحية وفي اعتقادي أن كلمة (المحرك الأول) التي وردت في فلسفة أرسطو رفضت من آباء الكنيسة لانتفاء فعل الخلق منها وحصر الدور الإلهي على التحريك فقط دون الخلق الأمر الذي يؤدي إلى قدم العالم - هذا فضلاً عن أن فعل الخلق صفة للذات تحمل معنى الضرورة والوجوبية .

(١) الفصل الثالث من الباب الثالث من ١٥٢ وما بعدها .

ج - الوجدانية :

يقرر يوسف كرم أن من صفتي البساطة واللانهائية تلزم الوجدانية والوجدانية تعني عدم وجود نظير أو شبيه أو مثل - ويفسر يوسف كرم كيف أن الوجدانية تلزم من البساطة ومن اللانهائية فلزومها من البساطة أولاً فلأن الموجود بطبيعته وذاته موجود بهما غير متكرر ، وأما لزومها من اللانهائية فلاستحالة وجود لا متناهيات عدة من حيث أن اللامتناهي يستوجب كل شيء .

ويقدم يوسف كرم دليلاً آخر على الوجدانية مفاده أن الكامل لا يحدث كاملاً لأن المحدث ناقص بالضرورة من جهة ماهيته ومن جهة وجوده وذلك نظراً لأنه محدث . ثم عاد فعرض دليلاً آخر مستفاداً من فلاسفة اليونان ويتضمن هذا الدليل أن المادة لا توجد بذاتها أزلاً وأبداً لأنه لبس فيها ما يسوغ مثل هذا الوجود كما لا يمكن أن تكون المادة لا متناهية لأنها بحكم أنها مادية فهي متناهية سواء في مجموعها أو في أجزائها ولذلك فهي يجوز عليها التحليل والتركيب وغير ذلك .

لانيا : صفات الفعل :

أ - العلم الالهي :

يذكر يوسف كرم أن أرسطو حاول تنزيه الله عن العلم بالموجودات حتى لا يضيف إلى الله احتواءه على الكثرة . ولكن هذا التنزيه يعد تعطيلاً للذات الإلهية عن العلم بالجزئيات التي أوجدها ، وموجد الشيء عالم به لا محالة لأن علم الله بالأمور علم العلة بالمعلول . ثم ينقد يوسف كرم موقف أفلوطين الذي زاد على أرسطو بأن سلب الله علمه بذاته أيضاً واعتقاداً منه أن ذلك يحدث ازدواجاً في العالم والمعلوم الأمر الذي يؤدي أيضاً إلى الكثرة ، والله تعالى يعلم ذاته ويعلم كل ما سواه من حادثات بحسب وجود معاليها فيه .

ب - الإرادة الالهية :

لما كان لله علم كانت له بالضرورة إرادة ، لأن العاقل مريد وتظهر الإرادة الالهية بوضوح في خلق الكون وتدبيره .

وقد استعان يوسف كرم ببعض ما ورد في كتاب تهافت التهافت لابن رشد لبيان رأيه ، حيث ذكر أن المريد العاجز عاجز حتى عن الإرادة ولا يقال له مريد (١) . ولما كانت الإرادة في ذاتها كمالات الله كامل حائز على جميع الكمالات كان بالضرورة مريداً لا عاجزاً وكان في مقدوره أن يخلق الأشياء على غير ما هي عليه الآن ولكنه أرادها كذلك فأوجدتها كما أرادها .

وقد قدم يوسف كرم رأياً في العلاقة بين إرادة الله وإرادة الإنسان فالله يحرك إرادة الإنسان بأن يمنحها ميلها فتتحرك من تلقاء نفسها ، ولهذا يوجد ثواب وعقاب لأنهما ينتفیان لو كانت الإرادة تتحرك من الله فقط فلا تتحرك من تلقاء نفسها .

ويعلل يوسف كرم ذلك بأن الفعل الواحد يمكن أن يصل من فاعلين لا يتحدان في الرتبة ويمتنع صدور هذا الفعل من فاعلين في رتبة واحدة والله يمنح الميل للإنسان وليس في الميل قسر أو جبر وعادة ما تكون الإيمالة إلى التحيز الجزئي فيختاره بنفسه .

ج - الخلق :

وهي كلمة تعني الإيجاد من العدم وهذا المعنى لازم من برهان العلة الغائية حيث تبين أن منظم الكون موجوده فهو يضي إلى غايته بفعل هذه العلة وليس بفعل ترتيبه الظاهر . ويستبعد يوسف كرم نظرية صدور الموجودات عن ذات الله التي وردت عند أفلاطون وابن سينا لأن صدور الموجودات

صليوراً ضرورياً عن الله يجعل هذه الموجودات تحمل صفة الألوهية كالذات وهو محال . ولذلك ينقد يوسف كرم الفكرة القائلة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد لأنه لو صلت عنه كثرة دلت على تكرار ذاته ، إذ أن الله تعالى لا يفعل بالطبع فقط ، بل بالإرادة أيضاً .

د - العناية :

لما كان الله تعالى خالق الموجودات فهو يشملها بعنايته . والعناية تعني الاحاطة والتدبير وحفظ الموجودات في وجودها الممنوح لها بالخلق ، إذ لو كانت الموجودات تبقى موجودة بدون مدد من الله لكانت مستغنية عنه ولتحول وجودها إلى واجب لها ويستحيل أن يتحول الممكن الوجود إلى واجب الوجود حيث لا يحمل خصائص الوجوبية .

وينبها الأستاذ يوسف كرم ألا تفرق بين حفظ الموجودات والخلق لأنهما فعل واحد بعينه فلا فرق بين أن يحفظ الله موجوداته وأن يمنحها الوجود أصلاً .

بطلان الأحادية :

تعرض يوسف كرم في هذا الفصل (١) لآراء بعض المحدثين في مسألة الوجود ومن بينهم هيجل الذي ذهب إلى القول بتغير الله وتطوره لأن معنى أنه لا مخلود أنه لا متعين والا تعين استبعاد لجميع أنحاء الوجود بحيث لا يوجد بأي حال . ويرد يوسف كرم على ذلك بأن الله ثابت كامل دائماً والموجود المتغير الصاعد من أسفل إلى أعلى لا يمكن أن يكون إلهاً سواء افترضناه شخصاً أو جملة .

ومن بين الآراء التي عرضها يوسف كرم أيضاً رأى الأحاديين في اعتراضهم على الأديان المخالفة لهم مثال ذلك أن الجوهر عندهم موجوداً بذاته وأن الوجود بالذات خاصية الله فكل جوهر هو إلهي .

ويجيب عليهم يوسف كرم بأنهم خلطوا بذلك بين الوجود في الذات انذى هو تعريف الجوهر ، وخاصة كل جوهر تميزاً له عن العرض الذى هو الوجود في الغير ، وبين الوجود بالذات الذى هو خاصة الله - ثم يرد أيضاً على قولهم بأن الخصب الإلهى لا يظهر إلا بالخلق فيذهب إلى أن العالم ليس نخباً إلهياً لأنه أدنى من الله ولا يعود على الله بخير ما لأنه عبارة عن خلق أو وجود متدفق من قبل الله لخير العالم .

وهناك اعتراض آخر من قبل الأحاديين أيضاً يذهبون فيه إلى أنه لو كان الله متميزاً من العالم لكان العالم حداً له فلا يكون الله متناهياً - ويرد يوسف كرم على ذلك بقوله إن هذه النتيجة كانت تصح لو كان التمايز راجعاً إلى كمال للعالم دون الله أما وإن الله متميزاً عن العالم بكمال ماديته فهذا يؤدي إلى بطلان النتيجة . .

والاعتراض الرابع يقولون فيه إن العالم نظام محكم ، جميع أجزائه مترابطة متناسقة ، فهو واحد كما أن الكائن الحى واحد رغم تعدد أجزائه وترابطها - ويرد يوسف كرم بأن هذا التشبيه غير جائز لأن الوحدة نوعان جوهرية وعرضية . والجوهرية هي ذات الكائن ، أما العرضية فهي ارتباط كثرة من الجواهر وعدم انقسامها من جهة هذا الارتباط - إنها كثرة بالفعل ووحدة بالتركيب فالعالم واحد بوحدة عرضية قائمة في تركيب أجزائه وواحد بوحدة جوهرية ضرورية له ، بينما الوحدة العرضية طارئة على الأجزاء ولا تنعدم الأجزاء بانعدامها .

والحقيقة أن المؤلف نقد هذه المذاهب نقداً محكماً استخدم فيه الجانبين العقلى والدينى وذهب إلى أنه من العبث التحدث عن الله فى الأحادية كما لو كان الله موجود فيها حقاً ومتشخصاً ، وأن هذا المذهب صورة علمية للإلحاد .

حل اشكالات في الصفات (١) :

هذا الفصل في كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة أفرده يوسف كرم لتقديم إيضاحات عن صفات الله وكيف توجد في الله ، واعتبر أن صفات الذات هي الموجود نفسه إما مع إضافات بمعنى أن الله جوهر ، أو مع سلب بمعنى أن نقول الله واحد . أما صفات الفعل فعلى الرغم من أنها تبدو متباينة غير أن التباين ليس عيني كما هو في عقلنا وإلا أدخلنا الكثرة على الذات الإلهية بل هو ذهني مع الفارق بينه وبين سائر الدهنيات وهو أنه يعتمد على أساس عيني هو الكمال الإلهي وهذا الكمال يستوعب الوجود — ثم يذهب إلى أن الصفات الإلهية لما كانت غير متناهية فإنها تتضمن بعضها بعضا وتندمج في النهاية ولكنه وضع صفة رئيسية لهذه الصفات وجعلها صفة «القيومية» أي قيام الموجود بذاته أو وجوب الوجود وهو بذلك قد عارض الفكرة التي كانت سائدة عند فلاسفة اليونان وخاصة أرسطو من تقديم العقل على سائر الكمالات لأن العقل روحاني صرف . والحقيقة أن يوسف كرم رغم إيمانه بدور العقل أيضاً إلا أنه اعتبره حالاً للوجود فيجب أن يتأخر عنه لأنه قبل التعقل يجب أن يوجد المتعقل وهذه هي «القيومية» .

بين التشاؤم والتفاؤل (٢) :

هذا هو الفصل الأخير في كتاب الأستاذ يوسف كرم والذي أفرده للبحث في مسألة الشر وذهب إلى أنه لا ذات للشر بل هو إما عدم جوهر ، وإما عدم صلاح جوهر وعلى هذا فهو لا يؤثر لذاته ، ولذلك يمكن استبعاد ما سماه لينتز بالشر الميتافيزيقي الذي أراد به حرمان المخلوق من كمالات كثيرة بسبب تنامي طبيعته واقتصارها على بعض العناصر .

وقد عرض يوسف كرم في هذا الفصل لأنواع الشر فبجانب الشر

(١) الفصل السادس من الباب الثاني ص ١٧٧ وما بعدها .

(١) الفصل السابع من الباب الثاني ص ٩٨٢ وما بعدها .

الميتافيزيقي هناك الشر الفيزيقي الذي هو الألم الجسماني والشعور ويعتبر الحامي للحياة البدنية لأنه ينهنا إلى كل خطر وهو يدفع بنا إلى محاولة التخلص منه فيقودنا إلى ابتكارات وبحوث ترتقي بنا . كذلك اعتبر يوسف كرم أن الموت الذي نراه ألماً ما هو إلا انتقال إلى حياة جديدة سعيدة إذا كنا صالحين . ثم أوضح معنى النوع الثالث وهو الشر الخلقى وقال عنه إنه أكثرها خطورة لأنه نابع من حرية الإنسان .

والحقيقة أن يوسف كرم استطاع في كتابه « الطبيعة وما بعد الطبيعة » أن يقدم عرضاً متكاملًا لها ، كما حلل مذاهب القدماء والمحدثين ، بحيث قدم لنا خلاصة مذاهبهم وأفكارهم ، وقام بالرد على بعضها كما أنه حاول تقريب العقل من الوجدان الديني وهذا ظهر بوضوح في فصوله الأخيرة في الإلهيات وهو إن كان قد تأثر بمذهب أرسطو العقلاني إلى حد ما إلا أن تأثره الأوضح كان بفلسفة توما الأكويني . وجدير بالذكر أن توما الأكويني كان بدوره متأثراً بأرسطو ولهذا فقد جاءت آراء يوسف كرم مزيجاً من الفلسفة والدين بمعالجة جديدة ومن هنا فإنه يكون توماواً جديداً ، كما يمكن اعتبار مدرسته الفلسفية ، مدرسة التوماوية الجديدة .

القسم الثاني

دراسات مهداة اليه

دور الدين والأخلاق

في بناء الثقافة في مصر المعاصرة

بقلم

د . توفيق الطويل

استاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة

دور الدين والأخلاق

في بناء الثقافة في مصر المعاصرة

تمهيد في تفسير العنوان - دور الدين في ثقافة العصر (أ) ضرورة الدين للفرد والمجتمع - (ب) ضرورة الدين في نظر الملحدين - ديفيد هيوم والدين الطبيعي - أوجيست كونت والديانة الإنسانية - وليم جيمس والديانة الإنسانية من دلالات الثقافة في الدين الإسلامي - معوقات الاهتمام بالثقافة الإسلامية فلسفة الأخلاق مصدراً للثقافة في مصر المعاصرة - تفنيد الاعتراضات الموجهة إلى فلسفة الأخلاق : (أ) تعارض مبادئها مع مبادئ الإسلام (ب) الخلاف بين فلاسفة الأخلاق في وجهات النظر ، مع اتجاه اللا أخلاقيين منهم إلى هدم قواعدها (ج) إن بعضهم ينادون بالسلة غاية للحياة ومعياراً للأحكام الخلقية - توصيات

تمهيد في تفسير العنوان :

يقتضينا منهج البحث أن نحدد - ونحن في مستهل حديثنا - مفهوم الألفاظ الأساسية في عنوان موضوعنا .

للدن تعريفات شتى سبق إليها المفكرون والعلماء ورجال الدين ... وليس في نيتنا أن نخوص في متاهاتها ، وحسبنا أن نقول إن الدين في مصر المعاصرة هو الإسلام أولاً والمسيحية ثانياً (١) وبالتالي لا نرى ما يدعو إلى تعريف كل منهما مكتفين بما يعرفه القارىء منهما ، وما يرد عنهما متناثراً في حديثنا التالي .

أما عن الأخلاق فالمراد بها فلسفة الأخلاق في مختلف مذاهبها ، لأن ما عداها يضمه الدين كما سنعرف فيما يلي من حديث .

(١) كان اليهود في مصر قلة ، ولم يكن لهم عامة أثر في ثقافة مصر ، وقد طردت مصر اليهود بعد العدوان الثلاثي على يوز سنة ١٩٥٦ .

وأما عن الثقافة فبراد بها « كل ما يتضمن استنارة للذهن وتهذيباً للنوق وتنمية للملكة النقد والحكم لدى الفرد والمجتمع ، وتشمل المعتقدات والمعارف والفن والأخلاق ، وجميع القدرات التي يسهم بها الفرد في مجتمعه ، ولها طرق ونماذج عملية وفكرية وروحية ، ولكل جيل ثقافته التي استمدتها من الماضي وأضاف إليها ما في الحاضر ، وهي عنوان المجتمعات البشرية ، وهي ذات طابع فردي ، وتتصب عادة على الجوانب الفكرية والروحية ، وتفرق عن الحضارة التي تكون ذات طابع اجتماعي مادي ... وإن كان الاستعمال المعاصر يكاد يسوى بينهما » - كما ورد في المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية - وعن الثقافة تنشأ عند الفرد رؤية خاصة يرى بها الكون ويفسر بها مشاكل الحياة .

أما مصر المعاصرة فتعنى بها مصر القرن العشرين ، مع أن ما يقال عن دور الدين والأخلاق في بناء الثقافة يتجاوز في الأغلب والأعم - مصر المعاصرة وينسحب عامة على أي مجتمع في أي عصر من عصور التاريخ .

دور الدين في ثقافة العصر

(أ) ضرورة الدين للفرد وللمجتمع :

يشهد استقراء التاريخ من قديم الزمان بأن الشعوب لا تحيا بغير دين تعتقه ، وفي صميم الدين - أي دين - ثقافة لا غنى عنها للشعب الذي يدين به ، ومن الضلال أن يظن ظان بأن من الممكن بناء ثقافة لشعب من الشعوب تخلو من الثقافة الدينية وثقافة الإنسان تتمثل في نظرته إلى الحياة ومشاكلها .

(ب) ضرورة الدين في نظر الملحنين (من الحكام والمفكرين) :

ويكفي دليلاً على أهمية الدين في ذلك المجال أن أكدتها طائفتان من الزنادقة والشكارة : طائفة الملحنين من الحكام السياسيين ، وطائفة اللادينيين من المفكرين والفلاسفة ، فأما عن الطائفة الأولى فاستقراء التاريخ يشهد بأن الحاكم اللاديني الذكي قد أدرك من قديم الزمان أن استقامة مواطنيه

واستتباب الأمن في بلاده يكفله إيمانهم بالدين والتزامهم بتعاليمه أكثر مما تكفله شرطة الأمن ، بالناس ما يلفت يقطتهم وإخلاصهم في مراقبة المجرمين والجانحين إلى العبث بالأمن والإضرار بأقرانهم ، فالمجرم يتوخى إخفاء جريمته عن الشرطة والناس أجمعين ، وإن فشل في ذلك عابث نجح في ذلك عشرات ... أما المؤمن بدينه فيستجيب لتعاليمه التي تقضي باستقامة السلوك والانصراف عن كل ما يؤذي الناس ويضر بمصالحهم ، وهو يعلم أن الله يعلم السر وما يخفى ، فيتحاشى النزوع إلى ارتكابه الجريمة مخافة الله وعقابه يوم الحساب ... وأنا شخصياً من أصل ريفي ، عرفت منذ صغري أن من أتى في قريتنا عملاً يتنافى مع قوانين الدولة أو شريعة الدين يزعمه أن يطلب إليه أحد أن يقسم على كتاب الله أنه بريء اعتقاداً منه بأن هذا القسم كفيل بأن يهدم حياته ويؤدي من يعول ...

من قديم الزمان كان الحاكم السياسي الذكي إذا لم يؤمن بالدين ولم يحفل بتعاليمه ، يحرص في العادة على نشر الدين بين رعاياه ، ويزيد في تظاهر بالتمسك بشعائره أمام مواطنيه حتى يكون قلدوة لهم جميعاً وقد سبق إلى تأكيد هذه الملاحظة مكيا فيللي - ١٥٢٧ .

وأما طائفة الملحدين من المفكرين والفلاسفة فقد كانوا إذا عرضوا للدين وهم ينكرونه - أكلوا ضرورته للفرد وأهميته للمجتمع ، كانوا عادة ينكرون الوحي الإلهي ويعتقدون أن الدين ظاهرة اجتماعية نشأت - كغيرها من الظواهر الاجتماعية - متى اجتمعت طائفة من الناس في أي ركن من أركان الأرض ، وفي أي عصر من عصور التاريخ ، فنجم عن تعامل أفرادها بعضهم مع بعض ، تلك الظاهرة التي أصبحت ديناً يعتقدونه ، وتورث بعدهم جيلاً بعد جيل .. ؟ وبالرغم من هذا التفسير الذي ذهبوا إليه كانوا يرون الدين ضرورياً للمجتمع - أي مجتمع - وللأفراد الذين ينتمون إليه ، ومن هذا المنطلق لم يكتفوا بإنكار الدين المنزل بوحى إلهي ، وإنما أنشأوا هم أدياناً سموها حيناً بالدين

الطبيعى ، وحيناً بالديانة الإلهائية ، ولا بأس من أن تشير إلى نموذجين من هؤلاء :

ديفيد هيوم - ١٦٧٧ D, Hume والدين الطبيعى :

عرض للدين الطبيعى فى كتابين أولهما : محاورات فى الدين الطبيعى ، وثانيهما التاريخ الطبيعى للدين ، وفيهما آثار الشك فى إمكان التدليل على وجود الله أو الحياة الآخرة ، متأثراً فى ذلك بمعاصريه من الفلاسفة الفرنسيين والإنجليز فى الدين الطبيعى - إبان القرن الثامن عشر - فالدين الموصى به من عند الله ينقلنا إلى مجال يتجاوز حدود التجربة وحدود العقل ، وهما قوام العلم ، وحسبنا فى التدليل على الدين أن نظام الكون يشهد بوجود عقل مدبر .

أوجيست كونت - ١٨٥٧ A, Comte والديانة الانسانية :

هو إمام الفلسفة الوضعية Positivism وهو يرى أن المجتمع فى حاجة ماسة إلى مجموعة منظمة من العقائد تكون موضوع اتفاق بين أفراد المجتمع جميعاً ، ولا يتيسر هذا إلا بإلغاء الأديان القائمة وصهرها فى دين جديد ، هو فى نظره الدين الواقعى الوضعى الجديد ، الذى يتمثل فى عبادة الإنسانية من حيث هى فكرة تحل مكان الله فى الديانات المنزلة . وقد رسم كونت لديانة الإلهائية طقوساً ونظماً ينبغى أن يتجه إليها الجنس البشرى لعبادتها لأنها « الكائن العظيم ونحن أعضاؤه ؟؟ » وبهذه الديانة تتحقق وحدة دينية فى البشرية كلها ، وعندئذ يتلاشى الشر وتختفى المنازعات والحروب وتعيش الأجناس البشرية الثلاثة : الأبيض وتمثل الذكاء ، والأصفر ويمثل العمل ،

والأسود ويمثل العاطفة ، تعيش هذه الأجناس في عصر ديني ذهبي ، (١)
في الديانة الإنسانية أتباع في فرنسا وإنجلترا والسويد والأمريكتين .

وليم جيمس - ١٩١٠ W. James والديانة الإنسانية :

بشر بدين الإنسانية كثيرون ، حسبنا أن نذكر منهم
وليم جيمس - ١٩١٠ أكبر أعلام الفلسفة العملية (البرجماتية Pragmatism
في أمريكا) حقيقة أنه يؤمن بإله ، ولكن الله عنده ليس اله الأديان المنزلة ،
إنه يتجاهل الدين السماوي ويبحث بالديانة الإنسانية ، وهي عنده تعلو في
الدرجة وتسمو في المعنى على الديانات الفائقة للطبيعة ، وقد استند إلى التجربة
للتوصل إلى نتائج تشهد بقيمة الدين وحقيقته ، وقد استدعى لإلقاء محاضرات
عن الدين الطبيعي في جامعة أدنبره عام ١٩٠١ ، ١٩٠٢ وفيها اعتبر الظاهرة
الدينية ظاهرة مرضية عصبية يهتم بها علم النفس المرضي وجردها من كل
قيمة ، ورأى أن الصوفية والقديسين تبلو أعراض عصبية تتمثل في إبحاءاتهم
وعباراتهم ، فهم مخرفون جانحون ، ومعارنا للحكم على الدين هو التجربة
التي تكشف عن تأثيره في تحقيق سعادتنا والدوافع التي تحملنا على العمل ،
ولا شك في أثر الدين في سلوك الإنسان وتقسيم المجتمع ، فالمهم في الدين
نتائجه وآثاره في حياة الفرد وسيرة المجتمع ... ولا غرابة في هذا
إذا نظرنا إليه في ضوء الفلسفة البرجماتية التي كانت في جوهرها نظرية في
ماهية الحق ومنهج لإقرار الحقيقة واتفاق الرأي بصدها ، فالحقيقة عندهم
اختراع شيء جديد وليس اكتشاف شيء موجود ، ومقياس صوابها يبدو في

(١) قال نقاده ان الدين كأي نظام اجتماعي لا يضمه أفراد بالاتفاق ، وإنما ينشأ تلقائياً
من طبيعة الحياة ووفقاً لرغبات العقل الجسمى (وهو جملة العقول الفردية في مجتمع ما لكنه
يؤلف كلا مغايراً لها ، وهكذا يرى كونت أن الإنسانية تتمثل في مجموعة من الأبطال والعظماء
والعقلاء الذين أسسوا إلى الإنسانية أجل الخدمات ، فاستحقوا من أجل ذلك التقدير والإعجاب ،
فينتهن الدين الجديد الذي نسخ المسيحية لإحياء ذكرى العظماء الذين أدوا إلى الإنسانية أجل
الخدمات ...

مدى نفعا في دنيا العمل ، ووظيفة العقل وضع الخطط التي تمكنتنا من السيطرة على الأشياء وتسخيرها لمصلحة الإنسان ، والدين الصحيح هو الذي يسلم إلى التفاؤل ، دين الخير للمجتمع ، ومن الخطأ مع هذا أن نقيم الدين على أساس عقلي ونلجسه دراسة موضوعية ، فإن المهم أثره في حياة صاحبه :

وفي ضوء هذا كله نرى أن الملحددين من المفكرين واللادينين من الحكام السياسيين كانوا يرون أن الدين ضروري للمجتمع - أي مجتمع - وأفراده الذين ينتمون إليه ، ومن هذا المنطق لم يكتفوا بإنكار الأديان المنزلة بوحى إلهي ، بل اخترعوا أدياناً أوجبوا على الناس اعتناقها ، لأنها تحتوي على ثقافة لا غنى عنها لحياة الفرد ومسيرة المجتمع .

في دلالات الثقافة في الدين الاسلامي :

منذ منتصف القرن الثاني للهجرة - منتصف الثامن للميلاد ، وفي مطلع العصر العباسي أقبل المسلمون على العلم وجعلوا في طلبه ، وكانت بداية هذه الصحوة العلمية حركة ترجمة واسعة النطاق نقل فيها المسلمون إلى اللغة العربية تراث الأمم ذات الحضارات القديمة ، وفي مقلمتها فارس والهند واليونان ، وتفاعل التراث الأجنبي اللخيل مع التراث الإسلامي الأصيل ، فكان التجديد والأصالة والابتكار ، في عصر الإسلام الذهبي الذي امتد قروناً طوال وذلك في وقت غطت فيه أوروبا في نوم عميق فكان أظهر ما يميزها ما شاع فيها من جهالة وتخلف ، ولم تكن أمريكا قد اكتشفت بعد فكانت بلاد العرب في مشرقها ومغربها إسلاميين المنارة الوحيدة التي تشع النور وتذيع العلم في العالم كله ، ولهذا اتجهت أوروبا إلى المغرب العربي الإسلامي وأخذت تنقل عنه تراثه العلمي الحضاري في حركتين من حركات الترجمة المعروفة (١) وخلف المسلمون عصرهم الذهبي تراثاً علمياً فلسفياً

(١) نقلت أوروبا التراث العربي الإسلامي إلى لغتها العلمية (اللاتينية) في حركة ترجمة في صقلية - وهي تحت الحكم العربي - إبان النصف الأخير من القرن الحادي عشر واستمرت قرناً من الزمان وقد كان أول رائد لها هو قسطنطين الأفريق + ١٠٨٧ وكانت حركة الترجمة الثانية في أسبانيا ، وكانت أوسع نطاقاً وأكثر شمولاً ، بدأت في النصف الأول من =

ضخماً كان من الخصوبة والتنوع والأصالة ما لفت إليه جمهرة المستشرقين ، وبدا هذا في الرياضيات وفنون العمارة والتشريع ومذاهبه والتنظيم الاجتماعي المستمد من الشريعة والموسيقى العربية ونظم التجارة والرحلات وفي مجالات الجغرافيا والتاريخ والفلسفة وغيرها ، والمعروف أن هذه المجالات - ولا سيما ما كان منها في العلوم الفيزيائية قد أدركتها بعد عصر المسلمين تطورات ارتقت بها كثيراً ، لكن المنصفين من الباحثين الغربيين - والمستشرقين منهم - يجاهدون بأن الكثير منها في صورته الإسلامية القديمة غدير النفع في تثقيف المواطنين في مصر المعاصرة وغيرها ، فهو إلى جانب أنه تراهم القديم الذي لا يستقيم أحاسنهم ومستقبلهم بغير الإسلام به واستيعاب كنوزه ، قد سبق المسلمون في عصورهم الوسطى بهذا التراث زمانهم بعصور طوال .

فلذا عرضنا إلى موقف الإسلام من القيم الإنسانية قلنا مع الدكتور إبراهيم مذكور في كتابه القيم « في الفكر الإسلامي » إن قديم الإسلام حي وجديد باطراد ، وأصوله ومبادئه صالحة لكل زمان ومكان ، فقد أقر الإسلام حقوق الإنسان المهدرة في قرننا العشرين ، وسبق بذلك القرن الثامن عشر الذي يعلنونه قرن حقوق الإنسان ، فقد أيدها الإسلام ومكن لها وجعل منها ديناً ودنيا ، وأقامها على دعائم أخلاقية وروحية تسمو كثيراً على ما جاء به ميثاق الأمم المتحدة عام ١٩٤٨ وحقوق الإنسان التي تفتخر الحضارة الغربية بالكشف عنها ، قد أقرها الإسلام منذ أربعة عشر قرناً ، وهي حرية الاعتقاد وحرية الرأي والتعبير ، وحرية العمل وحرية التعلم وحرية التملك والتصرف ، وفي آيات الكتاب البينات شواهد ناطقة بذلك ، وقد حرص الإسلام بحماية النفس البشرية وتقديسها مع أنها

= القرن الثاني عشر وامتدت بضعة قرون من الزمان ، وكان والدها ويموله Raymond وليس أساقفة طليعة فكان للفن في نقل التراث العربي الإسلامي إلى أوروبا إلى رجل من كبار قسامة الكنيسة التي كانت في ذلك الوقت تشعل نار الحروب الصليبية لتسحق الإسلام والمسلمين باسم المسيحية - دين الحب والتسامح .

اليوم مهددة ساعدت : الحروب العالمية والإقليمية على الاستخفاف بها ، كما قرر الدين حقوق المرأة وبشر بالتسامح الديني ، ودعا إلى المعاملة الكريمة للمؤمنين من أهل الكتاب ، وانفتح على الأمم ذات الحضارات القديمة - كما تشهد حركة الترجمة في العصر العباسي ، ونفر الناس من التمييز العنصري - وسبق بذلك كل التشريعات والمواثيق الحديثة ، وحقق آمال البشرية وتمنياتها في عصرنا الحاضر وما بعده ... والإسلام دين وحضارة ، تعاليم وسلوك ، عقيدة وفلسفة ، وأساس حضارته الأخوة الإسلامية ، فلا تفرقة لحسب أو نسب ، ولا لجنس أو لون ... أخوة كالتى دعا إليه الرواقية من قبل ، ونريد اليوم أن نستعيدنا في ثوب المواطن العالمى ... إن عصر التكنولوجيا الذى نعيش فيه لا يعتد إلا بالجهاز والآلة وربما ضحى في سبيلهما بحرية الإنسان وكرامته ... والقيم الإنسانية وهى تراث الماضى وصنع الأجيال المتعاقبة لم تسلم من علوان الزمان عليها ، ولكن الإسلام يخاطب الإنسان ويوجه إليه الرسالة ، وقد دعا الإسلام إلى حرية الرأى والفكر ، وخلص الفعل من سلطان الماضى وتحكم الآباء ، واستعبد العرف والتقاليد ، وحكم المسلمون عقولهم فيما صادفوا من شئون الدين والدنيا مما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة ، وكان للاجتهاد بالرأى أنصار ومؤيدون يشرفون على هدية ويفنون في ضوئه ... ومن الرأى « الاستحسان والاستصلاح » أو المصالح المرسلة التى تقضى بأن توزن الأمور بميزان المصلحة العامة ... وتمثل تلك الحرية فى المدارس الفلسفية والعلمية ، فأخذ علماء الإسلام بالملاحظة والتجربة ، وأنشأوا المعامل ليجروا فيها مختلف التجارب ، وأقاموا المراصد ليتبعوا سير الكواكب ويقفروا على حركات النجوم ، وعلى أساس هذه الحرية قامت النهضة العلمية الإسلامية التى امتدت آثارها إلى علماء أوروبا .

وطغت الحروب العالمية على القيم الإنسانية وكادت المادية أن تودى بها ، واهتم الإسلام بهذه القيم ونبه إليها الأذهان ، وفى مقدمة هذه القيم : تكريم الإنسان وحقق دمه ، ونصرة الضعيف وتحرير الرقيق ، فقد كان الرق نظاماً شائعاً فى العالم بأسره قبل الإسلام ، شاع عند اليونان والرومان

وعرب الجاهلية ، ولكن الإسلام قد أوجب حسن معاملة الرقيق ، وحجب في العتق وجعله كفارة كثير من الجرائم ، مع أننا لانزال ونحن في القرن العشرين نعاني من ويلات التفرقة الجنسية والعنصرية حتى في أرق الدول حضارة ... ؟ كما أقر الإسلام حقوق المرأة فسوى بينها وبين الرجل تسوية تكاد أن تكون تامة ، وبدأ هذا في التعليم والإفتاء في بعض المسائل الدينية ، والمساهمة في الشئون العامة ولم يكن الحجاب من تقاليد العرب في الجاهلية ولا من طقوس الإسلام الدينية ، وإنما هو عرف استمسكت به بعض الشعوب التي اعتنقت الإسلام .

كما أقر الإسلام الأخوة والعدالة والمساواة ، فسبق بهذا الثورة الفرنسية بقرون طوال كما أقر الإسلام مبدأ الشورى ، وإجماع أهل الحل والعقد مصدر من مصادر التشريع في الإسلام ، وذلك عند افتقار النص والسابقة التي يقاس عليها وهكذا كان موقف الإسلام من القيم الإنسانية منذ أربعة عشر قرناً من الزمان :

والإيمان بهذه القيم الإنسانية في طابعها الأخلاقي الروحي ، ثقافة عالية لا غنى عنها لكل إنسان متحضر ، في مصر المعاصرة ، وفي غيرها من أقطار الأرض ، لأن الإسلام خطاب موجه إلى الإنسان بما هو إنسان ، ذلك هو الإسلام باعتباره ثقافة لكل إنسان تتحول عند المؤمنين بها إلى سلوك في حياتهم العملية ، وهذا هو أكبر مميزاتها ، ووجه الخطورة في اعتناقها :

هذا هو الإسلام من زاوية الثقافة ، ولكن بعض المثقفين لا يحملون له التقدير الذي ينبغي أن يكون له ، بسبب معوقات خارجة عن الدين نفسه :

معوقات الاهتمام بالثقافة الإسلامية :

استخفاف بعض المثقفين بالثقافة الدينية الإسلامية في مصر المعاصرة مرده إلى أمور لا شأن لها بالإسلام نفسه ، أولها جهل الكثيرين من المثقفين بحقيقة الإسلام وأسرار تعاليمه. أما الموجة الدينية التي تبتاح اليوم

شبابنا . مصر فمردها إلى صهوة دينية مباركة ، ولكنها تبدو في الكثير من حالاتها اهتماماً بالطقوس والشعائر دون الوقوف على جوهر الدين واستيعاب تعاليمه ، وإذا سألت المتشددین في الدين عما قرأوا وعن مدى إلمامهم بحقيقة الدين ، هالك الأمر وأذهلك البون الشاسع بين ظاهرهم وباطنهم ... ! فبعضهم لم يقرأ شيئاً ذا بال . ومن قرأ منهم شيئاً كانت قراءاته في مصادر لا يحسن أهلها فهم الدين والوقوف على حقيقته .

يزيد من هذا أن بعض القائمين بأمر الدين وشعائره قد تحللوا في حياتهم من أبسط تعاليمه ، وانكشف للناس ضلال سلوكهم ... فمن هذه الأحداث أن وزير الأوقاف قد أعلن في الصحف أنه اكتشف أن بعض أئمة المساجد الكبيرة ونحسبها يوزعون على أنفسهم أكثر ما يجلبون في صندوق الزكاة في المساجد من مال ، فيخص الواحد منهم آلافاً من الجنيئات في كل شهر ... ودعا وزير للأوقاف أئمة المساجد إلى عشاء في هيلتون وسدد الحساب من زكاة صندوق المساجد .. ، وزار داعية للإسلام كان وزيراً للأوقاف مسجداً عصر يوم ، فوجد إمام المسجد قد كتب في سجل المسجد أنه أم بالمصلين صلاة المغرب والعشاء ولم تكن قد حلت بعد ... ؟ وهذا وغيره كثير قد يحدث في حياتنا المصرية الراهنة ، ولكن وقوعه على أيدي رجال الدين والقائمين على تنفيذ شعائره يثير استمزاز الكثيرين ، واستخفاف المثقفين ونفورهم من الثقافة الدينية ، والدين من ذلك برىء .

يزيد من هذا جمود رجال الدين وعدم تطوير نظرهم إلى الإسلام بحيث قساير حياتنا المعاصرة ، فيجمد الدين في رؤسهم وعلى أقلامهم وألسنتهم في وقت يتطور فيه العلم بأجهزته الحديثة تطوراً رهيباً ، وهذه هي كارثة الإنسانية - فيما لاحظ الأستاذ توفيق الحكيم من قبل - فالعلم يتحرك بتجديد أساليبه ، وطرق البحث التجريبي التي توصل إليها العلم التطبيقي - أي التكنولوجيا التي غيرت وجه الحياة البشرية ، بإلغاء المسافات بالطائرات ومراكب الفضاء ، وحسنت من أدوات الحروب ونقلتها من

السيوف والرماح إلى الصواريخ والتوويجات ، ويسرت الحياة اليومية للأفراد بالأجهزة فكانت آلات التبريد والتدفئة مع تزويد الناس بالراديو والتليفزيون والثلاجة والغسالة والطيارة وغيرها مما يسر حياة الناس وشكلها على الأرض في صورة جديدة ... وكلها تتحرك وتتغير في نطاق الوجود الأرضي والكيان المادي ... أما الدين - في مصر المعاصرة وغيرها من بلاد الإسلام - فإن أئمة الدين لا يزالون يستخدمون في توصيل نوره السماوي إلى قلوب الناس نفس الأساليب التي كانت تستخدم قديماً في عهد السيوف والرماح ... ! وكان من الممكن أن يتطور فهم الدين بقراءة كتبه المقلصة قراءة تلائم الحياة الجديدة ، وتفسر آياته تفسيراً متطوراً متجدداً مع حياة الناس ، ولكن رجال الدين يجلون دائماً ما يصددهم عن الحركة ويمنعهم من التجديد المسير لتطورات الحياة .

ومن دوافع السلبية في موقف المثقفين في مصر المعاصرة من الثقافة الدينية أن رجال الدين في مصر المعاصرة قد أصدروا حديثاً فتاوى دينية تبدو متخلفة عن النصوص الدينية ، متعارضة مع روح العلم ، متنافية مع منطق العقل وما نظن أننا في حاجة للإستشهاد بفتاوى فالقاريء يعرف الصارخ مما قرأه عنها .

ومن أسف شديد أن كثيرين من الناس يشيعون هذا الهذر ويعزونه إلى الإسلام وليس إلى صاحبه ... وما من شك عندي في أن هذا كان من العوامل التي باعدت بين الثقافة الدينية الصحيحة وكثيرين من المثقفين في مصر المعاصرة ، وزاد من هذا انبهارهم بالتقدم العلمي المطرد ، وفتوحاته التكنولوجية التي يسرت الحياة اليومية للناس .

ويزيد تشويه صورة الإسلام في أذهان الناس عامة والمثقفين خاصة ما يبدو من خلط بين تدهور أحوال المسلمين وحقيقة المبادئ الإسلامية ، ورحم الله الإمام محمد عبده الذي قال إنه زار بلاداً إسلامية ليس فيها مسلمون ، وبلاداً غير إسلامية أهلها مسلمون (أوربا بدت في رأيه يسير أهلها على

مبادئ الإسلام وهم غير مسلمين ، كما زار بلاداً إسلامية أهلها من المسلمين يتنافى سلوكهم العملي مع مبادئ الإسلام ..) كما يزيد الأمر تشوشاً في أذهان الناس الخلط بين الإسلام والسياسة التي تنتهجها أكثر الدول الإسلامية ... وذلك بالإضافة إلى الفارقة بين دول العالم الإسلامي وافتقارها إلى التعارف والتآلف بعضها مع بعض ، فصغار تلاميذها يعرفون عن تاريخ أوروبا أكثر مما يعرفون عن تاريخ الإسلام وشعوبه ، بل إن الحياة المادية الطاحنة التي يعيشها في مصر المعاصرة خاصة وإلحاح متطلبات الحياة اليومية وصعوبتها قد هبطت بمتطلبات التثقيف عامة والتثقيف الديني - بوجه أخص - إلى مرتبة دنيا .

هذه هي بعض المعوقات التي تحد من تقدير المثقف للثقافة الإسلامية في مصر المعاصرة ، وهذا إلى جانب الذعر الذي ينتاب الكثيرين من المتدينين بسبب ماسموه بالغزو الثقافي الهابط علينا من أوروبا وأمريكا ... ! وليس أدل على سوء الفهم عند أصحاب هذه القضية من مقال في جريدة الأخبار لأحد محرريها (٨٦/١/٢٤) يقول فيه إن الغزو الفكري يتمثل في الدعاية لمذاهب الغرب ... « والترويج لموبقات الاستمتاعية في الخمر والمخدرات ، وفي الشنود الجنسي وما يتبعه من الشهوات والنزوات ، بهذا التخطيط الهدام الذي تنساقط فيه دعائم الاقتصاد وتنهار الأسرة ويتشرب الأطفال والشباب الأبرياء ... كما يجري نظير ذلك في بلاد الاستعمار القديم والجديد شرقاً وغرباً ... » هذه عقلية الداعين لمقاومة الغزو الثقافي ، وهذا هو مدى فهمهم لمفهومه .. إن مناقشة هؤلاء فيما يزعمون عن جهل هي مضيعة للوقت وامتهان للعقل . وأغرب ما في حماسهم في مقاومة ذلك الغزو أنهم ينسون أن العالم الإسلامي قد انفتح على العالم الوثني المتحضر منذ القرن الثاني للهجرة ونقل تراثه في الفلسفة والعلم إلى لغة القرآن التي استوعبت المنقول إليها من فلسفة وعلم ثقافة ، واستقبل المسلمون منذ مطلع العصر العباسي تراث الوثنيين الذين سبقوهم في مضمار التقدم الحضاري ، وتفاعل التراث الوثني الوافد مع التراث الإسلامي الأصيل ، فنشأ تراث إسلامي يتميز بالجلدة

والأصالة والابتكار ، وكان هذا عصر الإسلام الذهبي ... والعالم الإسلامي اليوم - ومصر المعاصرة في مقسمة بلاده - أحوج ما يكون اليوم إلى دم جديد يملئه بالحركة ويساعده على إحياء مواته .. ليت الذين يحاربون الغزو الثقافي يقولون لمن يتقلونه إلينا : توخوا فيما تتقلونه إلينا ، فمن ثقافات الغرب ما يلائم قيمنا ، ثم انقلوا منه ما تشاؤون . ذلك هو الإسلام في جانبه الثقافي المستمد من حقيقة تعاليمه ومبادئه ، وهذه هي معوقات إيمان المثقفين به ومدى انتفاعهم بمضمون الثقافة التي يتضمنها ، وذلك هو طريقنا إلى إحياء تراثه وبعث الحياة في مضامينه ، ومصر المعاصرة خليفة بأن تفيد ثقافياً من تعاليمه ومبادئه لو قلر لها أن تقف عندها وتستوعب كنوزها .

ولكن حديثنا عن الأخلاقيات المتضمنة في ديننا الإسلامي ، لا يمنع من أن نقول إن : فلسفة الأخلاق بمختلف مذاهبها ثروة ثقافية تفتقر إليها مصر المعاصرة ، فلتقف عند ذلك قليلاً .

فلسفة الاخلاق مصدرا للثقافة في مصر المعاصرة :

الجانب الأخلاقي الروحي عنصر ضروري في تثقيف الإنسان حيثما كان ، ومن هذا المنطلق اقتضانا الأمر أن نتحدث عن الدين وتعاليمه كمصدر ثقافي لا غنى عنه للإنسان ، وتم الكلام في هذا الصدد عن فلسفة الأخلاق وتأثير مذاهبها في تثقيف المواطن في عصرنا الحاضر . الأصل في فلسفة الأخلاق أن وظيفتها -- عند المثاليين العقلين -- هي وضع مثل أعلا أو مبدأ إنساني ينبغي أن يسير بمقتضاه السلوك الإنساني بما هو إنساني - أي غير مرتبط بزمان أو مكان ، ولا مقيد بظروف وأحوال . وعلى سبيل المثال نقول إن «كانط» - ١٨٠٤ E. Kant حين صور مثله الأعلى في مبدأ الواجب ، جعله خطاباً موجهاً لكل إنسان في كل زمان ومكان ، إن مبدأه ملائم لأسمى جانب في طبائع البشر ، وهو الجانب العاقل الذي يتساوى فيه جميع الناس دون استثناء ، ولهذا حرم على الإنسان أن يستثنى نفسه من القانون الأخلاقي تحت أي ظرف من الظروف ، وإن كان أصحاب المثالية المعتدلة -

من تلاميذه - قد أباحوا الاستثناء بشروط تمنع الفوضى في حياة الإنسان ،
فالإنسان لا يكسر القاعدة الخلقية إلا من أجل قاعدة أسمى وأنبل -
كمن يبيع نفسه الكذب إنقاذاً لحياة أمة في حرب أو مواطن هارب من
مجرم يريد أن يفتك به .

ولكن الفلاسفة الطبيعيين من الحسين والتجريبيين قد رفضوا القول
بوجود مبادئ إنسانية تصدق في كل زمان ومكان ، وقالوا إن الطبيعة البشرية
ليست واحدة في الناس جميعاً ، وأن الضمير الأخلاقي ليس واحداً عند
الناس في كل مكان وكل زمان ، بدليل أن استقرار التاريخ يشهد بأن أحكام
الضمير على الفعل الإنساني الواحد تتغير من مكان إلى مكان وفي المكان الواحد
من عصر إلى عصر ... واتجهوا إلى القول بأن وظيفة علم الأخلاق (أو فلسفة
الأخلاق ففهومها واحد) هي دراسة الوقائع الخلقية الجزئية بمناهج الملاحظة
الحسية للتوصل إلى وضع قواعد أخلاقية - متغيرة زماناً ومكاناً - تفيد الفرد
في حياته وتنفع المجتمع في مسيرته .

ونود أن نضيف إلى هذا أن المثاليين لم يرفضوا قول الطبيعيين بوجود قيم
أو مبادئ جزئية نسبية متغيرة بتغير المكان والزمان ، ولكنهم قالوا إن دراستها
من شأن العلوم الاجتماعية (كعلمي النفس والاجتماع) أما نحن الفلاسفة فنتجه
بلراستنا إلى قيم عليا إنسانية تتخطى الزمان والمكان ، ويقولون : ليس بين
المفكرين خلاف في إنسانية المبادئ الخلقية ، إنما ينشأ الخلاف في تطبيقات
هذه المبادئ على الحالات الجزئية ، فالناس جميعاً - متمدينين أو متخلفين ،
متعلمين أو جهالاً ، مسلمون بالمبدأ القائل بأن رد الأمانة إلى أهلها فضيلة ،
ولكنهم قد يختلفون فيما ينبغي أن أفعله حين يودع عندي إنسان مسلماً ،
ثم يطلبه ليقتل به شخصاً وأنا أعلم ذلك ، قد يقول قائل : عليك أن ترد
إليه وديعته وهو مسئول عما يفعل ، وقد يقول غيره إن رددت إليه
وديعته كنت مشاركاً له في جريمته ... اتفاق إجماعي في المبدأ الكلي وخلاف في
تطبيقه على الحالات الجزئية .

تفنيد الاعتراضات الموجهة الى فلسفة الأخلاق :

من الاعتراضات التي قدر لي أن أسمعها :

- (١) إن بعض مبادئها يتعارض مع مبادئ الإسلام .
- (٢) إن فلاسفة الأخلاق مختلفون في وجهات النظر وإن منهم لا أخلاقيون عملوا إلى هدم القيم الأخلاقية العليا .
- (٣) إن بعضهم ينادون باللذة غاية قصوى للحياة ومعياراً للأحكام الخلقية وإلى هؤلاء المعترضين نقول :

(١) تعارض مبادئها مع مبادئ الإسلام :

١ — أما القول بأن بعض المبادئ المعروفة في فلسفة الأخلاق تتعارض مع مبادئ الإسلام فهو قول متهافت ومرفوض ، لأن مبادئها إنسانية وبالتالي لا يمكن أن يكون بينها وبين مبادئ الإسلام تعارض ، إن مبادئها عرفت تلقائياً آلياً قبل نزول الأديان لم يشر بها نبي أو فيلسوف أو مصلح اجتماعي إنما نشأت تلقائياً فما اجتمعت طائفة من الناس في أي ركن من أركان الأرض ، وفي أي عصر من عصور التاريخ إلا وقد نجم عن تعامل أفرادها بعضهم مع بعض قيم أو معايير تميز لهم بين الحق والباطل وبين الخير والشر ، وبين الجمال والقبح .. وحين دعت إليها الأديان السماوية والمعتقدات الأرضية — كالبودية والكونفوشيوسية وغيرها ، وتوصلت إليها مذاهب الفلسفة الخلقية بدت هذه القيم أو المبادئ على اتفاق كامل امتنع معه التعارض لأنها إنسانية لا تقف عند مكان دون مكان ، ولا ترتبط بعصر دون عصر ، فإذا دعا الإسلام إلى تجنب الكذب والتزام الصدق في القول ، كان من غير المعقول أن يظهر فيلسوف أخلاقي ينتهي من بحثه العقلي إلى ضرورة الاستخفاف بمبدأ الصدق واحترام الكذب قاعدة أخلاقية في معاملات الناس بعضهم مع بعض ... ١ ويقال مثل هذا في كل القيم العليا ، وقد ذكر

مقدمة كتاب لنا « إن في استقرار حياة المجتمعات البشرية في مختلف مستوياتها مصداق ما تقول ، فما بين مجتمع في تاريخ البشرية فيما نعلم - بنى حياته على نقيض مبدأ أخلاقى ، كأن يكون هذا النقيض : اقتل جارك ، أو احتقر واجبك ، أو كن حقوداً كذوباً منافقاً ... حتى لو كان هذا المجتمع يقوم في فضاء الصحراوات أو في بطون الغابات ، أو أعلى مستويات المدنية وأرفعها ... وفي المجتمع المتدهور يمكن أن يشيع القتل والبغى والظلم والاعتصاب والاستغلال ... ومع ذلك يظل المثل الأعلى الذى يتطلع إليه أبناء هذا المجتمع قائماً في التخلص من آفات واقعه وأوضاعه ، في ظل مبدأ إنسانى أسمى - قد لا يكون على وعى كامل به - يكفل الآخرين حرياتهم ويرعى حقوقهم ، ويقر احترام الواجب ، ويمكن للمحبة والكرامة والعامل والإخاء والأمن والرخاء ... ونحو هذا من قيم عليا أو مبادئ حسنى ترفع إلى حياة أسمى .

ويصدق هذا على الصعيد الدولى ، فالإلسان فيما قال أرسطو حيوان سياسى لا يتحقق كماله إلا بانتمائه إلى مجتمع بشرى ، ومن هذا المنطلق كان ميثاق عصبة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الأولى في عام ١٩١٩ (١) وتضمنها آخر الأمر ميثاق هيئة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية في ١٩٤٥/٦/٢٥ (٢)

(١) وهو يقضى بإقامة التعاون بين الدول الأعضاء وكفالة السلام وتفادى الهروب وتوثيق العلاقات الشريفة بين الأمم وكفالة العدل واحترام المعاهدات والوفاء بالتزاماتها وإزالة العوائق الاقتصادية مع توثق الأمراض وضمان المواصلات ، وتحديد التسليح وتسوية المشاكل سلمياً ... وهى قيم تتطلب طاقات روحية أخلاقية لا تنق .

(٢) قوامه إقرار السلام وتوكيد الحرية واحترام حقوق الأمم ومحاربة الظلم والاستبداد وكفالة كرامة الفرد وحقوقه الأساسية مع توثق التسامح وكفالة الأمن الدولى ، والعمل على ترقية الشؤون الاقتصادية والاجتماعية لكافة الشعوب حتى يستتب الأمن ويحقق العداوان ، وتتمو علاقات الود بين الأمم على أساس من المساواة في الحقوق والتعاون تحقيقاً لرخاء الاقتصاد والتقدم الاجتماعى .. إلى آخر هذه القيم الإنسانية التى لا يستقيم بنير طاقاتها الأخلاقية والروحية .

وبدت متأثرة في أحلام الفلاسفة من صورها خاصة في مدن مثالية (يوتوبيات Utopia) (١) تجاوزوا فيها تصوير الواقع الأليم إلى تصوير ما ينبغي أن يكون ، والتعبير عنه في مبادئ إنسانية عامة تلتقي عندها كافة الأمم على صعيد إنساني يرتفع بها إلى حياة أفضل ، بفضل قيم عليا تتمثل في طلب الأمن والسلم ، وإقرار الحرية والكرامة ، وتوكيد العدالة ، وتوفير أسباب المعرفة ووسائل العيش الزخى ... ومنع الخوف وانقلاق والجوع والجهل والمرض ... وغير ذلك مما حرصت على توكيده أو دعت إلى محاربته قيم عليا يلتقي على طريقها الناس أفراداً وجماعات وأممًا في كل زمان ومكان .

هذه هي فلسفة الأخلاق والقيم الإنسانية التي توصل إليها الفلاسفة ، فما وجه التعارض بين مبادئها ومبادئ الإسلام ... ؟

٢ - أما القول بأن فلاسفة الأخلاق على خلاف في مبادئهم وأن منهم لا أخلاقيين فردود عليه بأن الخلاف بين فلاسفة الأخلاق إنما يكون في تفسير المبدأ الأخلاقي وتحليل مضمونه ، المنهج الذي بصطنع في التوصل إليه ، ثم هم بعد هذا الخلاف يلتقون تحت راية المبدأ الإنساني ، ويحملون له التقديس والإجلال ، ومنهجهم هو البحث العقلي في طبيعة الإنسان ، توطئة لوضع مبدأ يتسق مع أسمى جانب فيها وهو الجانب العاقل ، وأما الدين فينزل المبدأ فيه بوحى إلهي ، من غير مقدمات تسلم إليه ، وبغير وسيط من تأمل عقلي أو تجريب حسي .

وأما الزعم بأن بين فلاسفة الأخلاق فلاسفة لا أخلاقيين ، وهو زعم باطل من أساسه وهو اعتراض ينبئ عن سوء فهم لموقف الفلاسفة الذين هدموا قيم الأخلاق الشائعة بين الناس ، هاجم بعض الفلاسفة قيم أخلاقية

(١) utopia جمع مثالي يتخيله صاحبه نموذجاً للكمال ، يدفع إلى تصوره ضيق بالواقع ، وتطلع إلى الكمال ، أشهر صورها جمهورية أفلاطون قديماً ، والمدينة الفاضلة للفلاوي (ت ٩٥٠م) ومن أمثلتها حديثاً يوتوبيات توماس مور (١٥٣٥) وفرنسيس بيكون (١٦٢٦) في أطلنطس الجديدة وكانظ (١٨٠٤) في السلام الأبدي ، ج. ج. ولز (١٩٤٦) في يولوبيا الهديئة ... وغير هؤلاء كثيرون .

شائعة بين معاصريهم لأنها بدت في نظرهم قيمياً بالية هزيلة ، فعملوا إلى هدمها وتطهير العقول منها عسى أن يقيم غيرهم مكانها قيمياً أصبح وأسلم ، هكذا كان موقف السوفسطائية قديماً ، حين عملوا إلى تطهير الأرض من أعشاب تتلفها عسى أن تصلح لغرس بنور تنتج أزهاراً وثماراً ، لم يهاجموا القيم في ذاتها ، وإنما هاجموها كما بدت لهم هزيلة مريضة ، وهذا ما فعله السوفسطائية قديماً ، فمكنوا بهذا سقراط وأفلاطون وأرسطو في غرس قيم أخلاقية جديدة ، قدر لها أن تعيش حتى أيامنا الحاضرة .. وقريب من هذا حدث في عصورنا الحديثة ، هدموا قيمياً وجدوا أنها لا تتمشى مع روح العصر ، لينبوا مكانها قيمياً أصبح وأسلم ، في مقدمة هؤلاء نيتشه - ١٩٠٠ F. Nietzsche حين أعاد جدولة الفضائل وأطاح بالقيم التي نادى بها المسيحية باعتبارها أخلاق العبيد ، وأقام قيمياً ردتنا - فيما نرى إلى شريعة الغابة ... !! وكان أصحاب الوجودية *Existentialism* يجسمون فردية الفرد على حساب المجموع ، ويوحدون بين حرية الفرد ووجوده فبدأ الفرد مسئول عن أفعاله ، ومن هنا رفضوا كل القيم التي تمثلها عليه سلطة خارج ذاته ، سواء أن تكون هذه سلطة دينية أو اجتماعية أو سياسية أم غير ذلك .

هؤلاء جميعاً لم يهدموا القيم الأخلاقية في ذاتها ، وإنما هدموا ما بدا منها هزيلة سقيماً ، لتحل مكانه قيم أصبح وأسلم وأكثر اتساقاً مع روح العصر ، فن الضلال أن يقال عنهم إنهم الفلاسفة اللاأخلاقيون !! ليس بين فلاسفة الأخلاق فيلسوف واحد يمكن وصفه بأنه لا أخلاقي ، فإن ذلك تناقض مسافر لا يحتاج إلى تفسير .

٣- أما النفر ، من الفلاسفة الذين يعلنون اللذة غاية للحياة ومعياراً للأحكام الخلقية ، فإن تصحيحه يزيل سوء الفهم ، إن أصحاب مذهب اللذة *Hedonism* قديماً ومحدثين كانوا يوحدون بين اللذة والمنفعة والسعادة

مع وضوح الفارق بين مدلولات هذه الألفاظ الثلاثة ، وطالما اتفقت معاني اللذة والمنفعة والسعادة انتفت مبررات النفور من مذاهب اللذة قديما ، فالدين الإسلامي قد أقام شريعته على تحقيق مصالح الناس (منافعهم) أفراداً وجماعات ، ومنع المفساد من حياتهم الخاصة والعامة . وسياسة دنياهم بدينهم - دين الحق والعدل والخير - وتوضيح معالم الطريق أمام العقل البشري حتى لا تضله الأهواء والشهوات وتضع السنة النبوية المصلحة أساساً عريضاً لتشريعات الإسلام - كما يقول الشيخ الدكتور زكريا البري في مقال له تحت عنوان : أينما وجدت المصلحة فثم شرع الله .

هذه هي فلسفة الأخلاق في مضامينها الثقافية ، ويبدو أن العلم بها عنصر بالغ الأهمية في ثقافة مصر المعاصرة ، فحبذا لو استطاع المثقفون الذين يستوعبون مذاهبها ، أن ينشروا ذلك الجانب الروحي بين المثقفين من المواطنين في عصرنا الراهن ، ذلك الذي افتقد روحه يوم أعوزته الثقافة الدينية والأخلاقية الصحيحة .

توصيات :

١ - ضرورة الدين لحياة الفرد ومسيرة المجتمع توجب الاهتمام به في مراحل الدراسة قبل الجامعة ، لأن الدراسة في الجامعات تقوم على التخصص وقد أثبتت التجربة أن فرض مادة لا تدخل في تخصص الطالب تثير ضيقه وعدم ارتياحه لها ، هكذا كان الحال في فرض مادة المجتمع العربي في ثورة يوليو وحاشا للدين أن يكون عند الطلبة موضع نفور أو استخفاف .

٢ - اهتمام أجهزة الإعلام بنشر الثقافة الدينية السالفة الذكر ، وتحاشي أكثر ما تنشره أو تذيعه من مواعظ وفتاوى دينية تتعارض مع النصوص الدينية وتتناهى مع الروح العلمية ولا تتسق مع منطق العقل وذلك يقتضي أولاً أن يكون أهل الفتوى على مستوى من الثقافة والعلم .

٣ - توعية المزمعين منا بأن المسلمين الأوائل قد انفتحوا على العالم المتقدم

منذ القرن الثاني للهجرة ، فكان عصر الإسلام الذهبي ، فالغزو الثقافي معناه الفتحا على عالم سبقنا في العلوم والفنون والآداب وليس لقل ما فيه من موبقات ، وحسبنا أن نوصي الدين بنقلون عنه أن ينخسروا من ثقافته مالا يحس قيمنا ويسبيء إلى أعرافنا .

٤ - تشجيع المشتغلين بالفلسفة على وضع بحوث ومؤلفات في فلسفة الأخلاق وقد وضحت قيمتها في تثقيف المواطن المعاصر ، ففي جائزة الدولة التشجيعية لعام ٨٥ في علم الجمال وفلسفة الأخلاق فوجئت لجنة الفحص بأن ما قدم لهسا في علم الجمال أربعة مؤلفات ولم يتقدم في فلسفة الأخلاق كتاب أو بحث واحد .

٥ - توقيع عقاب صارم على المشتغلين بالدين أو شعائره إن تناولوا في تنفيذ تعاليمه أو تحللوا من التزاماته حتى لا يكونون قلوقة سبئة لغيرهم .

والله ولي التوفيق

وحدة المعرفة – الفلسفة والعلم والدين

بقلم

د . يحيى هويدى

استاذ الفلسفة بكلية الآداب – جامعة القاهرة

وحدة المعرفة - الفلسفة والعلم والدين

هب أنك أخذت تتجاذب أطراف الحديث مع صديق حول موضوع ما ، وأردت أن توقفه على أصل الموضوع والأساس الذي قام عليه ، على جوهره والسر فيه . فماذا عساك أن تقول ؟ ستقول له على سبيل المثال : سأكشف لك عما وراء هذا الموضوع . أو لعلك تقول له : سأطلعك على خلفية هذا الموضوع ، أو نحو ذلك من التعبيرات . ولن يخطر ببال صديقك عندئذ أنك حين أردت أن تكاشفه « بالما وراء » وتبتعد به عن الوقائع الجزئية ، أو عن شريط الأحداث التي يتألف منها مسار الموضوع أنك ترغب في أن تنقله إلى عالم خفي من الأسرار ، أو عالم خرافي من الأشباح . بل سيفهم لتوه أنك أردت أن تكشف له عن لب الموضوع الذي تتناوله ، عن « اللوجس » الذي يختفي وراءه ويحرك جميع أجزائه . وبعبارة أخرى فإنه سيفهم أنك أردت أن تقدم له الحقيقة حول هذا الموضوع .

فالبحث عن عالم « الما وراء » إذن بحث مألوف لدى الإنسان في حياته الجارية وهو يساوى عنده في كثير من الأحيان البحث عن الحقيقة ، بالرغم من صعوبة تحديد ما نعنيه على وجه الدقة بهذا البحث الأخير . والإنسان عندما يقال إنه الباحث عن الحقيقة فإن هذا القول يساوى تماماً قولنا إنه الباحث عن « الما وراء » . لأن الإنسان هو الحيوان الذي يعدو دائماً وراء ذاته ، أو هو الموجود الذي لا يتطابق أبداً مع نفسه. إنه الحيوان الوحيد الذي خلقه الله وبه مهماز يدفعه دائماً إلى أن يتجاوز بعقله الواقع المباشر الذي يصادفه أو يهلاقيه لأول وهلة ، وإلى أن يعيش بوجدانه التاريخ فيهجر الحاضر ليعيش في الماضي تارة ويتطلع إلى المستقبل تارة أخرى ، ويعيش هكذا مذبذباً بين أمام وخلف . وكل هذا يعنى عنده الما وراء .

* * *

وقبل أن نشرع في تجديد معنى الما وراء عند كل من العالم والفيلسوف ورجل الدين لأن كلا منهم - فيما يبدو - باحث عن الما وراء بمعنى أو بآخر

وفي هذا تكمن وحلتهم، علينا أن نؤكد مرة أخرى ما أشرنا إليه الآن من أن البحث عن الما وراء بحث مألوف لدى الإنسان يلجأ إليه دائماً في حياته اليومية .

فعالم الأشياء الذي يحيط بنا في حياتنا الجارية اليومية المألوفة أو في موقفنا الطبيعي من الحياة هو عالم « الهاذية » أو عالم « الهذا » وهو عالم محدود بطبيعته ، قصير النفس يكتفى فيه الإنسان بأن يقول عن المائدة التي أمامه : « هذه مائدة » وعن الكرسي « هذا كرسي » ولا يزيد على ذلك شيئاً . ولكن هذا العالم المحدود نفسه تزداد مساحته وينتسب امتداداً ورحابة واتساعاً بمجرد أن أحول « الهذا » - كما يقول برادلي - إلى سؤال مبدوء بكلمة « ماذا » أو إلى سؤال مبدوء بأداة الاستفهام « ما » . حينئذ بدلا من أن أكتفى بأن أقول « هذا كرسي » ، أضع هذا السؤال : ما الكرسي ؟ فأضطر إلى الإجابة بقولي مثلا : الكرسي مجموعة من قطع الخشب يشكلها النجار على نحو معين ويربط بينها بحيث يجعلنا نستعملها في الجلوس .. الخ . فتتكشف حينئذ أمامي مجموعة كبيرة من العلاقات بين الكرسي وكثير من الأشياء الأخرى ، وأيضاً بينه وبين عدد من الأشخاص .

ونحن في إدراكنا للأشياء تتوزع نظرتنا إليها بين « الهذا » و « الماذا » : أو قل إننا لا ننظر إلى « الهذا » فيها إلا ريثما تمتد أبصارنا وعقولنا إلى « الماذا » الذي يحيطها ويغلفها كما يحيط السوار بالمعصم : أو لعله لا يحيط بها بقدر ما يقع وراءها أو خلفها أو بعدها ، فعالم « الماذا » إذن بمثابة عالم « الما وراء » بالنسبة إلى عالم « الهذا » إنه « ضمني » بمعنى أنه متضمن في عالم « الهذا » ، ولكنه في الوقت نفسه عالم خفي ، عالم « ما هوى » لا وجودي . ولا شك أنه بالرغم من خفائه هذا فهو حاضر حضوراً ما عند إدراكنا لهاذية الأشياء وملتحم معها في وحدة متأسكة . وهو عالم غني بالقياس إلى عالم الهاذية الفقير . وهذا العالم الأخير لم يكتف فلاسفة التحليل بفقره هذا ، بل مسخوا هوية الأشياء فيه ، وأحالوها إلى مجموعة من الذرات الحسية : ومن ثم أطلق عليه برتراند رسل مثلاً عالم المعرفة باللقاء أو بالاتصال المباشر . وبهذا يكونون

قد استكثروا أن أقول مثلاً « هذا كرمي » ، واستبدلوا به قلم أُمّامي مجموعة من اللترات الضوئية - ومجموعة من لمسات الأصابع التي تشعرني بالصلابة أو الحشونة .

(٢)

ولنتقل الآن إلى الحديث عن العلم لنوضح معنى الماوراء فيه . والسؤال الأول الذي يتبادر إلى أذهاننا ونحن نتحدث عن العلم لتجنب تل ليدس أو غموض هو : هل العلم حسي يعتمد على المشاهدات أم عقلي يعتمد على قدرة العقل في اكتشاف العلاقات القائمة بين الظواهر بهدف استخلاص القانون ؟ وللإجابة على هذا السؤال علينا أن نفرق أولاً بين ما هو حسي وما هو تجريبي أو معلمي . إذ أن العلم ليس حسياً بقدر ما هو تجريبي بمعنى أن العلماء لا يعولون كثيراً على تلك الملاحظات الساذجة التي تمر بنا في الحياة اليومية ، بل على التجارب التي يتابعونها في المختبرات . حقاً هناك بعض الملاحظات البسيطة (كملاحظة نيوتن لسقوط التفاحة) قد أدت إلى اكتشاف بعض الفروض العلمية (فرض الجاذبية عند نيوتن) . إلا أن هذه الفروض لا تقل في سذاجتها عن سذاجة الملاحظات التي بدأت منها . فقد أثبت أينشتين أن الجاذبية ليست قوة جذب مجهولة ، وإنما هي خاصية من خواص الفضاء المقوس الذي ترسم حركة أي جسم فيه تقوس الفضاء نفسه . ولم يتيسر للعلماء أن يكتشفوا هذه الحقيقة إلا بعد التجارب الطويلة التي أجروها حول سرعة الضوء .

ويكفي للدلالة على أن العلم تجريبي وليس حسياً أن فكرة واحدة مثل الكتلة ليست مرتبطة عند العلماء بالمشاهدة الحسية للأجسام ، مع ما تشير إليه من عظم أو حرم بل ترتبط بالوزن (قارن مثلاً كرة لماء وكرة التنس) ، وأيضاً بأفكار أخرى مثل فكرة العجلة أو السرعة المتزايدة في فترة زمنية محدودة ، وكذلك بفكرة الطاقة التي تقاس بدورها بالتعرف على سرعة الضوء ، على نحو ما يتضح ذلك في صيغة النظرية النسبية .

وعندما نقول إن العلم ليس حسياً بل هو تجريبي فإن هذا يعنى فى الوقت نفسه أنه عقلى وذلك لأن العلماء لا يكتفون بتسجيل نتائج تجاربهم العملية بل يربطون ما بين هذه النتائج وية - رموز بتنظيمها وصياغة العلاقات القائمة بينها صياغة رياضية رمزية فيما يسمى بالقوانين العلمية - وهكذا يجد العلماء أنفسهم فى نهاية المطاف أمام شبكة من المعادلات والرموز الرياضية لا علاقة لها بالوقائع الغفل التى يلتقطها الرجل العادى فى شتات ملاحظاته اليومية .

وليس من شك فى أن القوانين العلمية تمثل عالم الماوراء بالقياس إلى العالم الحسى الذى يمتد أمامنا . واكتشاف هذا العالم الماورائى إنما يمثل الهدف الرئيسى للعلم . فالعلم إذن هو العلم بالماوراء . ولهذا يقول جاستون بشلار « لا علم إلا بما هو خفى » (العقلانية التطبيقية ص ٣٨) .

وحسبنا أن نذكر أيضاً فى هذا الصدد أننا لا نستطيع أن نقول عن دوران الأرض أنه واقعة - بالمعنى الدارج للكلمة - قمنا بمشاهدتها ، إذ أن أحداً منا لم ير الأرض تلور ، فلوران الأرض حول الشمس بهذا الاعتبار إنما هو « فكرة » وليس واقعة مشاهدة . وقد استحوالت هذه الفكرة إلى واقعة علمية أو ظاهرة علمية بالمعنى الحقيقى عندما ربط العلماء بينها وبين مجموعة من الأفكار العلمية الأخرى ، وأدخلوها جميعاً فى إطار أو نسق عقلى عبروا عنه فى صياغات رمزية متعددة . وكلها صياغات لا توجد أمامى بل لها عالمها الماورائى الخاص . ولهذا بوسعنا أن نقول إن الروح العلمية الحققة أبعد من أن تكون حسية ، بل أيضاً أبعد من أن تكون تجريدية .

• • •

وإذا كان العلماء يهدفون إلى اكتشاف القوانين العلمية التى تمثل ضرباً من الماوراء ، فإن العلم يرمى أيضاً فى نتائجه البعيدة وفى تطبيقاته وإنجازاته العلمية المختلفة إلى أن ينتقل بالإنسان إلى ما وراء آخر وراء هذا العالم الذى يعيش فيه ، إلى عالم قد يكون حاضراً أمامه الآن على نحو ما ، ولكنه يمثل

عالمًا جديدًا تمامًا لا يوجد إلا في أكتاف عالمه الواقعي الحالى ، وقد يكون فقط على أنه مجرد وجود ممكن . ولكنه على أية حال يمثل بكل ما يقدمه للإنسان من تقدم تكنولوجى ، وبكل ما يعرضه من آفاق جديدة وضروب من الوفاق . علما وراء العالم الحالى يعيش في جوفه حقاً ، ولكنه مستور يختفى الآن عن الأنظار .

خذ مثلاً تلك الأرض الخضراء التى تطمع أن تخرجها من جوف الصحراء الضاربة من حولنا ألا تمثل علما وراء واقعنا الحالى ، نطمع أن ينقلنا إليه العلم في إنجازاته وتطبيقاته المتطورة ؟ وهذه المدن والمجتمعات الجديدة التى ننشئها وإنشاء ونبعثها بعثاً ، ونعدها بجميع أسباب الحياة ، أليست هى الأخرى دنيا جديدة أو علما ما ورائياً بالقياس إلى هذا العالم الذى نعيش فيه . إننا عندما ندعو إلى أن نعيش في نفوسنا من الآن مستقبل هذا العالم وتلك المجتمعات ، ألا يعنى هذا أن عالم الما وراء أصبح موجوداً بالفعل على نحو ما - في أعماق الواقع ؟

هذا من ناحية العلوم الطبيعية وعلاقتها بالما وراء في قوانينها وتطبيقاتها . والأمـر شبيه بهذا فيما يتصل بالرياضيات ، فإن الصدق الذى تتطلبه القضايا والعبارات والمعادلات الرياضية لا يقوم على أساس التطابق مع الواقع ، بل هو صدق صورى يقوم على قدرة القضية أو العبارة أو المعادلة على توليد قضية أو عبارة أو معادلة جديدة أخرى ، وعلى اتفاق القضية الجديدة مع مقتضيات العلاقة الرمزية التى افترضتها العبارة الأولى ، أو على حلول حالات الصدق والكذب الخاص بها . ومعنى هذا أن العبارة الصادقة عند علماء المنطق والرياضة هى العبارة المتولدة توالداً منطقياً من العبارة الأولى بصرف النظر عن تطبيقها أو عدم تطبيقها مع الواقع ، فإذا قلت مثلاً إذا اتفق جميع العرب أمطرت السماء ثم قلت بعد هذا اتفق جميع العرب ولم تمطر السماء . كانت هذه العبارة الأخيرة كاذبة لأنها لا تتفق مع طبيعة العلاقة المنطقية ومع حلول حالات الصدق والكذب للعلاقة ق د ل .

ومعنى هذا أن عالم الرياضيات يجعلنا نعيش في عالم فوق هذا العالم الواقعى أو وراءه لست أدري - نبدأ فيه بمقدمات يطالبنا بأن نفترض صحتها افتراضاً ثم نستنبط صدق أو كذب النتائج المستخلصة منها على أساس علم تناقضها المنطقى مع المقدمات التى بدأنا منها .

(٣)

وبعد العلم بأنى دور الفلسفة . هذا ويحسن الإشارة في مجال المقارنة بين العلم والفلسفة إلى أنه قد وقر في عقول الناس أن العلم أكثر فائدة من الفلسفة لاتصاله اتصالاً مباشراً بحياتهم ، ولأن الفلسفة عندما عرفت بالحكمة أو بحجة الحكمة فإن الرجل العادى قد يفهم أن هذا التعريف يعنى أنها ستقلنا إلى عالم آخر يختلف عن العالم الذى يعيش فيه مع أن الحكمة لا تعنى هذا على الإطلاق إنما تعنى فقط أنها تتجه إلى تعميق ما يقنع بفهمه عامة الناس فهماً سطحياً . فالحكمة أو الفلسفة لا تعنى مغادرة هذه الحياة ، والتحليق في أجواء أخرى بعيدة عنها بل هى تعميق هذه الحياة نفسها . وذلك عن طريق الوقوف - من ناحية - على المبادئ والقوالب أو المقولات العقلية العامة الكلية التى تساعدنا في تنظيم إدراكاتنا للطبيعة وفي تشكيل حركة الموجودات من خلالها ، وأيضاً عن طريق الاهتداء - من ناحية ثانية - إلى مجموعة المعايير الأخلاقية والروحية التى تضبط حركة الحياة البشرية للأفراد والمجتمعات .

هذا التعريف يقدم لنا مباشرة المعنى المزوج للماوراء في الفلسفة الذى يتصف بحته بالكلية والشمولية حتماً أى بالنظرة الاستراتيجية ، ولعل هذا الطابع هو المسئول عن اتهام الفلسفة بالبعد عن الواقع . فالماوراء عند أرسطو في علم ما وراء الطبيعة أو ما بعد الطبيعة الذى أنشأه يضم تلك المبادئ العقلية العامة التى تجعل الموجود موجوداً . وظل هذا المعنى العقلى للماوراء هو المعنى الثابت لعلم ما بعد الطبيعة منذ أرسطو حتى كانط ، أى منذ كانت الفلسفة مقترنة بالعلم الطبيعى أو كوزمولوجيا إلى أن أصبحت أبستمولوجيا أو بحثاً في المعرفة ، وهو معنى كان له أكبر الأثر في ربط الفلسفة بمنهج التأمل العائلى

أو العقلاني وأيضاً في جعل الفلسفة وثيقة الصلة بالعلم في رسالته ، باعتبار أن أوجه الشبه واضحة بين القوانين العلمية وتلك المقولات العقلية الكلية الأمر الذي يتضح أكثر وأكثر إذا نحن ربطنا بين ظهور النظريات العلمية الحديثة وبين التصور الفلسفي للكون في المذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة . ويتضح كذلك إذا التفتنا بصفة خاصة إلى أن فريقاً من فلاسفة التحليل والفلاسفة الوضعيين المناطقة جعلوا الفلسفة نفسها تأملاً في نتائج العلم وصياغة صورية لقوانينه :

ولكن هذا كله لا يمثل إلا جناحاً واحداً فقط للفلسفة . فالفلسفة لها ميدانها الآخر ولها ما وراء آخر غير هذا الما وراء العقلاني المتشبه أو المتأثر بالعلم وقوانينه . وهذا المعنى الثاني للما وراء الفلسفي بالرغم من أنه يمثل اتجاهها قديماً إلا أنه لم يتضح في تاريخ الفلسفة إلا بعد كانط . فسقراط الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، وأدخلها المنازل والأزقة - كما يقول البعض - حولها من كوزمولوجيا إلى أنثروبولوجيا أو إلى فلسفة بشرية . وأفلاطون لم يغب عن فكره لحظة أن الفلسفة حارسة المدينة ورأى أيضاً أنها تبحث في عالم القيم . وأرسطو نفسه له مؤلفاته في السياسة والأخلاق .

وبعد كانط ، كان للفلاسفة الذين يطلق عليهم « فلاسفة ما بعد كانط » الفضل في تنبيهنا إلى أن الإنسان لا يحيا فقط بعقله بل بروحه وتجربته الإنسانية الحية فيها لأن الروح تمثل دائرة أكثر شمولاً وعمقاً من دائرة العقل ، وأقرب إلى وجدانه ومعنوياته وقيمه منها ولأن الإنسان أو المجتمع لا يشعر بأن وجوده قد أشبع وارتوى ، ولا يحس بأن كتابه قد امتلأ ونحقيق إلا إذا عزفنا له على أوتار تلك المنطقة التي لا يستطيع العقل العلمي معها شيئاً ، وإلا إذا رددت هذه المنطقة من جانبها تجاوبها مع نغمات العزف والإيقاع . وعلى هذا النحو أحيا هؤلاء الفلاسفة ذلك الجناح الثاني للما وراء في الفلسفة ، إلى جانب استمرار الما وراء العقلاني المقولاتي الذي يكمل الما وراء العلمي ويختلط به .

(٤)

والآن نستطيع أن نلخص معاني الما وراء التي وصلنا إليها في العلم والفلسفة على النحو التالي : -

فالما وراء العلمى - كما رأينا - له معنيان : الأول ، معنى شبكة القوانين الفيزيائية الرياضية التى تمثل فوق واقع بالنسبة إلى الواقع الكونى الطبيعى ، والثانى معنى ، التقدم التكنولوجى المتطور الذى يمثل واقعاً آخر فى جوف الواقع الحاضر ، لا نستطيع أن نقول عنه إنه خيال ، بل هو واقع بعثه الإنسان بعثاً وأنشأه إنشاءً من عالم الممكن وعلى أرض البيئة المحيطة به ، والما وراء الفلسفى أيضاً له معنيان : ما وراء عقلاى مقولاتى تأملى قريب الشبه بالماوراء الذى تنقلنا إليه القوانين العلمية، وما وراء روحى أخلاقى يبرز فى قلب الحياة والواقع .

وسنتحدث هنا فقط عن هذا المعنى الأخير للما وراء الفلسفى ، لأنه يبدو أن المعنى الأول - وإن كان ما يزال للفلسفة وجودها وحق المواطنة فيه - إلا أن الفلسفة قد تنازلت الآن عن كثير مما كان لها فيه وأعطته للعلوم المختلفة ، تماماً على نحو ما فعل الملك لير عندما تنازل لبناته عن الحكم .

وإذا كنا قد لاحظنا أن التفكير فى المعنى الأول للما وراء العلمى قد أدى إلى ابتعادنا عن الواقع الكونى أو البيئى المحيط بنا فى حين أن المعنى الثانى له - المعنى التكنولوجى - قد قربنا منه فإن شيئاً من هذا علينا أن نلاحظه فى الما وراء الروحى الأخلاقى الذى علينا أن نفهمه منذ الآن فى معنيين : -

فى المعنى الأول سيبدو لنا هذا الما وراء على أنه عالم علوى أو فوقى ، فوق الواقع يجعل الفيلسوف يعيش فى برج عاجى ، يخلق فوق البشر وفوق المجتمع بأجنحة من نور يهوم حولهم ولا يمتزج بهم . ومن الواضح أن هذا المعنى للما وراء لن يقنع الفيلسوف ولن يحقق له رسالته باعتبارها تعميقاً للحياة لا هروب منها . ما السبيل إذن لاكتشاف معنى آخر لذلك الما وراء الروحى ، كيف نصل إلى التعميق الروحى للحياة حتى نصل فى جوفها إلى واقع روحى متحقق بالفعل ، يقابل أو يناظر الواقع التكنولوجى للعلم ؟ لا سبيل إلى ذلك إلا عن السلوك الأخلاقى : الممارسة السياسية القائمة على بث القيم والأخلاق

السامية في نفوس البشر ، من خلال المواقف والتربية السياسية المتصلة والقرارات المصرية لا بل والإدارية التي تؤدي حتماً إلى مراجعة النفس وترويضها وإلى أن يفىء أفراد المجتمع إلى أمر الله .

ومن الواضح أننا سنجد أنفسنا هنا أمام منهج آخر يختلف عن منهج التأمل العقلي الذي عرفت به الفلسفة منذ أرسطو . سنجد أنفسنا أمام منهج يقترب كثيراً من « البراكسيس » . أو منهج الفعل الثوري الذي قدمه ماركس ، وإن كان يغايره في الأساس الذي يقوم عليه . والممارسة الأخلاقية - السياسية تستند أولاً على العمل أو الشغل وسط الجماهير لا على التأمل ، لأن من يكرس نفسه لها سيكتشف أن القيم الحققة لا توجد في بطون الكتب ، ولا على ألسنة وعاظ المنابر ولا في الأبراج العاجية ولا في عالم المثل ، بل توجد بالأحرى في معركة الحياة بين الانكباب والإرادات ، على أرض العمل لا على أجنحة التأمل . وعلينا أن نتذكر هنا أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يعمل . أما الحيوان فلا يعمل في الحقيقة بل يتحرك أو يدفع دفعاً إلى عمل لا يفهم القصد من ورائه أو يقوم بمجموعة من الأنشطة وردود الأفعال البيولوجية التي تشبع حاجاته لا غير . على عكس ذلك ، فقد خلق الإنسان ليعمل وعمل الإنسان لا يقصد من ورائه إشباع حاجاته ، إذ أن هذا لا يمثل في أحوال كثيرة إلا مجرد هدف ثانوي إنما يعمل الإنسان أصلاً ليشعر بالحرية ويستمتع بقدرته الذاتية على الخلق والإبداع وعن طريق العمل انتصبت قامة الإنسان ، وخلق لنفسه في الخارج وجوداً يرى نفسه فيه ، يتحمل وحده تبعته ويضع فيه ذاته ليراهم الآخرون وليحكموا عليها فيه ومن خلاله . وبهذا استطاع الإنسان بالعمل أن يتحرر من أسر ذاته ، ويخرج من كهفه الذي يمثل مغارة استغراقه في نفسه ، يخرج إلى العالم الخارجي ليفجر طاقاته فيه .

وهكذا يستطيع الإنسان على أرض هذا الواقع الجديد ، ومن خلال الممارسة السياسية الأخلاقية أن يخلق لنفسه ولإخوانه في الوطن والإنسانية والدين ، في قلب الواقع الاجتماعي الحاضر أو ورائه ، عالماً أخلاقياً روحياً يستروح فيه لسمات رقيقة تجعله يرى الدنيا في ضوء جديد وتساعد

على تذوقها والاستمتاع بها وبخيراتها على نحو أكثر صفاء ، لأنه سيرها حينئذ مبرأة من الشحناء والبغضاء والصراع والحقد ... الخ قائمة على المودة والحب والرحمة . وعلى هذا النحو سيبدو لنا التفلسف لاعلى أنه هروب من الواقع ، بل على أنه حارس المدينة أو اللولة حقاً ، حارسها من الانهيار والتقويض والإحباط الفردى والجماعى . وسيبدو لنا الما وراء الخلق الروحى الذى تقربه لنا الفلسفة بطريقة أو بأخرى على أنه البيئة الصالحة التى تقسم لكل فرد منا وللمجتمع كل العون على تحقيق ذاته وإشباعها بالثقة والأمل ، فى تلك المنطقة التى لا يجدى العقل معها شيئاً ، أو التى لا تنكر العقل ولكنها تتخطاه وتحتويه ، وأعنى بها منطقة الروح . تلك المنطقة التى رأينا أن تغذيتها وتركيتها بالتأمل والممارسة معاً يصل بنا إلى « ما وراء » جديد ، إلى طراز آخر من علم ما بعد الطبيعة ، يختلف دون شك عن علم ما بعد الطبيعة الأرسطى والكانطى معاً (ولا ننسى أن كانط لديه ميتافيزيقا مشروعة إلى جانب الميتافيزيقا التى يصفها هو بأنها غير مشروعة) .

وقد كانت الشعوب وستظل دائماً فى حاجة إلى إيقاظ تلك المنطقة لتجديد حياتها ولعودة الروح إلى ذاتها بها وفيها . ومن هذ الناحية ، فإن الإنسالية ستظل بحاجة دائمة إلى الفلسفة . فهومة على هذا النحو ، وإلى ذلك الما وراء الروحى الأخلاقى الذى يودى الإيمان به وحده دون غيره إلى تماسك المجتمع وصلابته وصموده . وأيضاً إلى وقوفه أمام التحديات وتطلعه بكل التفاؤل إلى المستقبل .

وإذا كانت الفلسفة فى أحد تعريفاتها هى نقد الفكر القائم بهدف التغيير أى بهدف تغيير العلاقات الاجتماعية القائمة وخلق علاقات اجتماعية جديدة ، فأنا لا أعرف طريقاً أجلى على الإنسان وأكثر فعالية فى تحقيق السعادة من ذلك المنهج الثورى الذى يمزج الفلسفة بالسياسة بهدف الوصول إلى علاقات اجتماعية جديدة حقاً ، والبحث فى الما وراء على هذا النحو الخصب الذى يجسد التقوى ويزرعها فى القلوب زرعاً فى الوقت الذى يقتلع الشر منها اقتلاعاً ، ومن ثم يخفف علينا وطأة الحياة ، ويهون من أعبائها .

ونحن نتفق تماماً مع ماركس في أن العمل في ظل المجتمعات الرأسمالية لم يؤد إلى سعادة الإنسان العامل بل كان مصدراً لشقائه . وذلك لأن العامل فيها وجد نفسه أمام قوى إنتاجية لا قبل له بها ، لا تقع تحت سيطرته ، قوى غريبة عنه ، مارست ضغوطها عليه وزادت من اغترابه وتشوؤه (أصبح وجوده كالشيء) ، وأصبح وجوده أمامها مطحوناً واستحال هو بشخصه في سوق العمل إلى مجرد سلعة . لكن هل يعنى هذا أن شقاء الإنسان قد انعدم أو تلاشى في المجتمعات الشمولية التي تسحق الإرادات سحقاً وتقتل مبادرات الفرد وتحيطه بالأغلال ؟ أغلب الظن أيضاً أن النظام الاقتصادى الشمولى لم يؤد إلى تغيير العلاقات الاجتماعية من كافة جوانبها وأغلب الظن أن هذه المجتمعات قد ساعدت على زيادة جرعة الشقاء ، بالرغم من أن العامل أصبح - أو هكذا يقال له - مالكا لوسائل الإنتاج ومسيطرأ على قواه . وذلك لأنه إذا كان قد حقق تحرر الإنسان وحرية من ناحية واحدة جزئية ، فإنه لم يؤد إلى أى تغيير في العلاقات الاجتماعية من ذلك الجانب الذى تحدثنا عنه آنفاً بل ظلت هذه العلاقات تتحكم فيها النوازع الشريرة التى تهدر كرامة الإنسان وتلوس حقوقه وأنفه في الرغام ، وظلت يسودها - تماماً كما هو الحال في المجتمعات الرأسمالية - النفاق والحقد والحديعة والحسد والافستراء بالباطل على البشر والقهر والظلم ... الخ . وذلك لأن الظلم في المجتمعات لا ينبع فقط من التسلط الاقتصادى بل من الرغبة في الإيذاء وفي الخط من قسدر الإنسان مع الاستكبار والغطرسة (هيبوريس) ، وقد كان القدماء من اليونان على حق عندما نظروا إليها على أنها خطيئة . والتمشى مع هذه النوازع وما إليها يؤدى إلى تثبيت الهمم ، وإحباط العزائم وتمطيم جميع الجهود الفردية والاجتماعية على السواء مما لا ينفع معه إنتاج ولا تنمية .

(٥)

وأحسب أنه بعد الحديث عن الما وراء الفلسفى في معالیه المختلفة ، وبخاصة في معاه الروحى الأخلاقى الواقعى الذى فرغنا منه الآن ، قد أصبح الطريق معبداً لتناول الدين والما وراء الذى يقدمه للإنسان .

فالدين يقدم لنا الما وراء على صورة عالم آخر غير هذا العالم الذى نعيش فيه الآن، عالم سنبعث فيه بعد الموت، وستوفى فيه كل نفس أجرها . ومعنى هذا أن الما وراء الدينى ما وراء بعيد لأنه يتعلق بالمستقبل البعيد قد يكون قريباً ، ولكنه مؤجل على أى حال . وفى الوقت نفسه يتحدث، الدين عن هذا العالم الواقعى الذى نعيش فيه الآن أو عن الحياة الدنيا على أنها قنطرة أو معبر للآخرة . إذ لابد للإنسان أن يعمل لهذا المستقبل البعيد ، لابد أن يزرع ليحصله ، لأنه سيجنى يوم الحساب ما قدمت يداه ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر .

* * *

ومن الواضح أن ثمة لقاء بين الدين والفلسفة فى جانبها الذى اهتمنا به هنا وذلك لأن النظر إلى الحياة الدنيا على أنها مزرعة للآخرة ودعوة الدين للناس بأن يتبعوا فى حياتهم منهج الله القائم على العدل الصالح ونشر التقوى والخير ليس شيئاً آخر إلا ما أطلقنا عليه اسم الممارسة السياسية الأخلاقية للفيلسوف . وذلك إذا أردنا أن نظل الفلاسفة كما كانت دائماً حارسة للمدينة .

لكن الشئ الذى نلاحظه جميعاً أنه لا الفلسفة ولا الدين قد كتب له النجاح فى تطبيق هذا المنهج الذى لا يزال يوصف من أعدائه وخصومه بأنه منهج مغرق فى المثالية لأنه لا يأخذ فى اعتباره الواقع المعقد الشرير للطبيعة البشرية . وهو نقد له وجاهته ، ويستند إلى واقع التجربة الإنسانية نفسها فى تاريخها الطويل .

ولا شك أن هناك شكوكاً كثيرة قد حامت حول ماهية العلاقة بين الدنيا والآخرة (أو بين الواقع والما وراء الدينى) على نحو ما يصورها لنا الدين . فقد صور لنا الدين تلك العلاقة على أنها علاقة دائرية (كعلاقة البذرة بالثمرة) أو على أنها علاقة تبادلية (كعلاقة الزوج والزوجة) ولكن التجربة لم تؤيد قيام أى من هاتين العلاقتين . فالدين عندما جعل حياة الإنسان معلقة فقط بذلك الما وراء المستقبل ، وكتب عليه أن يعيش « فى انتظار الآخرة » ، ثم أمره بأن يعمل

لآخرته ليبنى هناك ثمار ما زرع هنا ، فإن الإنسان كثيراً ما استخف بهذا الوعد الإلهي ، وحتى عندما توعدده الله بأنه سيجعل من معيشته في هذه الحياة الدنيا معيشة ضنكا إذا هو تنكب الطريق المستقيم وحاد عن منهج الحق مصداقاً لقوله تعالى : « ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا » (طه ١٢٤) ، نقول إنه حتى عندما توعد الله الإنسان على هذا النحو فإن هذا الأخير لم يعبأ كثيراً بذلك التهديد ، وذلك لأن نظره ظل دائماً معلقاً بالثقل الأخرى ، وهو ثقل مؤجل على أى حال .

ما الحل ؟ هل نقول إن تطبيق الشريعة بالمعنى الظاهري الذي يفهم من هذا التطبيق ومن الكلام حوله ، وهو معنى يتصل فقط بإقامة الحدود في العبادات والمعاملات فضلاً عن اقامتها في الأحوال الشخصية - وقد تم تحقيق هذا الجانب الأخير - سيؤدي فعلاً إلى الالتزام الديني الكامل ؟؟ هذا أمر مشكوك فيه أيضاً ، وذلك لأن تطبيق الشريعة بهذا المعنى سيرك أمرها إلى وسائل محدودة التأثير مثل الوعظ والتوعية الدينية كما هو الشأن معها الآن وسيترك جانباً تلك العلاقات الاجتماعية الدفينة التي أشرنا إليها آنفاً ، وبهذا سيظل المجتمع كما كان رخوا من الداخل ، قابلاً للتقويض أو الانهيار في أى لحظة من لحظات المعاناة والابتلاء . ولا ينبغي أن ننسى في هذا الصدد أن بعض المجتمعات الإسلامية أخذت نفسها فعلاً بتطبيق الشريعة في ذلك الجانب الظاهري أو في بعض تطبيقاته وإقامة الحد على المخالفين فيها ولكن هذا لم يفلح في إلزام المجتمع كله بأمور الدين ولم يؤد اتباع هذا الجانب إلى أية فعالية في علاج الأمراض الأخلاقية الاجتماعية ، بل إننا لا نعدو الحقيقة إذا قلنا إن الفضيلة قد غابت في هذه المجتمعات وحل محلها الفسق والفجور والإباحية ، وإن كان هذا كله يرتكب فيها في الخفاء .

لسنا هنا بصدد تقديم حل جذري لتلك المشكلة الخالدة . ولكننا نلاحظ فقط أن كلا من العلم والفلسفة قد نجح كما أشرنا إلى ذلك سابقاً - في تقديم ما وراء واقعي إلى جانب الما وراء المثالي الذي يتعامل معه . وقد رأينا أن الما وراء الواقعي العلمي يتمثل في التقدم التكنولوجي الذي يستطيع أن يوسع

من الواقع الكونى والاجتماعى للإنسان ويقدم له فى قلب بيئته واقعاً جديداً . ويتمثل الما وراء الواقعى للفلسفة . تلك الممارسة السياسية الأخلاقية التى تحدثنا عنها ، والتى تستطيع وحدها أن تحقق المثل العليا والقيم الرفيعة على أرض الواقع . أما الدين فالأمر فيه مختلف ، إذ أنه لم يقدم لنا إلا الما وراء الأخرى الذى ليس له رصيد فى الواقع أو الذى لا يسنده ما وراء واقعى على غرار ما شاهدناه فى كل من العلم والفلسفة ، بل يسنده فقط العمل الصالح . وهذا فى حد ذاته لا يمثل الما وراء .

ولهذا ظهرت الفجوة التى كثيراً ما نحس بها بين الدين والحياة : ترى ما السر فى اختفاء هذا الما وراء الواقعى فى الدين ؟ هل نعيب ديننا أم أن العيب فىنا نحن لا فى الدين ؟ لا يختلف اثنان فى أن نختار أن نلصق العيب فىنا نحن لا فى الدين أى أن نذهب إلى أن العيب قائم فى قصور فهمنا للدين . وهو قصور يصعب علينا أن نخوض فى معالمة وفى أبعاده الآن .

مناهج الشك ومواجهتها

بقلم

د . محمود فهمي زيدان

استاذ الفلسفة بكلية الآداب – جامعة الاسكندرية

مذاهب الشك ومواجهتها

١ - مقدمة :

(أ) من الفلاسفة من اهتم - قبل إقامة نظريته في المعرفة - بمواجهة مذهب الشكاك وتفنيده حججهم ، أو على الأقل محاولة تجنب النتائج التي وصلوا إليها والهرب منها ، ويعتبر أفلاطون في مقدمة أولئك الفلاسفة ، وتبعه فلاسفة كثيرون نذكر منهم القديس أوغسطين (٣٥٣ - ٤٣٠) والإمام أبو حامد الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١) وديكارت وتوماس ريد وأغلب الفلاسفة الإنجليز والأمريكان المعاصرين . ومن الفلاسفة من تجاهل هؤلاء الشكاك مصادراً منذ البدء على إمكان إقامة المعرفة الموضوعية مثل أرسطو ، وتبعه في ذلك فلاسفة كثيرون مثل لوك وبركلي وأصحاب الفلسفة المثالية وكثير من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين . ثم يلتقى المهتمون بمواجهة الشكاك والمتجاهلون لهم على السواء على أرض المعرفة الموضوعية . نلاحظ أيضاً أن الفلاسفة الذين اهتموا بمواجهة الشكاك والرد عليهم إما أصابتهم فترة شك في إحدى مراحل تطورهم العقلي ثم عبروا هذه الفترة وطردت عنهم حالة الشك إلى الاعتقاد بإمكان الوصول إلى يقين في المعرفة ، وإما بدأوا حياتهم الفكرية بإمكان الوصول إلى يقين المعرفة دون أن تعرض لهم حالة الشك ، وفي كلتا الحالتين يبدو تأثير الفريقين ببعض حجج الشكاك ومحاولة التغلب عليها . والآن ما مذهب بالشك ؟

(ب) وما هنا نجد صعوبات كثيرة لتقديم قضايا موجزة عن موقف الشكاك على وجه العموم ، لأنه لم يكن لهم إمام واحد ، ولم يؤلفوا مدرسة فكرية واحدة ، ولم يعيشوا في فترة زمنية محدودة ، وإنما هم كثيرون ، ويختلفون فيما بينهم اختلاف النشأة والتطور ، وقد نشأت أفكارهم وتطورت عبر ستة قرون أو أكثر في العصرين اليوناني والروماني فقط ، بالإضافة إلى شكاك العصر الحديث منذ عصر النهضة حتى القرن الثامن عشر على الأقل ولدينا هنا صعوبة أخرى وهي صعوبة المصادر التي نلتمس منها مواقف

الشكاك : لا توجد صعوبة في التماس مصادر الشكاك في العصر الحديث . لكن توجد صعوبة يمكن التغلب عليها في معرفة مواقف باكورة المذهب عند القدماء — نقصد مذهب السوفسطائيين ، ذلك لأننا عرفنا مواقفهم من عرض أفلاطون لهم في محاوراته ، وهو عرض من خصم . لكن تمكن التغلب على هذه الصعوبة بالرجوع إلى مصادر أخرى غير أفلاطون ، مثل أرسطوفان ، بالإضافة إلى الدراسات الحديثة عنهم في إطار الجو السياسي والاجتماعي الذي عاشه السوفسطائيون . ومن جهة أخرى توجد صعوبة عاتية في التماس مصادر الشكاك الذين عبروا عن قمة موجة الشك في العصر القديم والتي دامت منذ القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثاني أو الثالث الميلادي ذلك لأن زعماء الشك في هذه الفترة الطويلة لم يكتبوا شيئاً . ثم كتبت عنهم شذرات بعد قرنين أو ثلاثة من بدء حركتهم ، مثلاً نجد عند شيشرون (١٠٦ - ٤٣ ق . م) في كتابه « الأكاديميات الأولى والثانية » ، وقد ضاعت أغلب صفحات هذا الكتاب ، كما أن شيشرون لم يكن من أهل الشك . أما المصدر الوحيد لحركة الشك في تلك الحقبة المزدهرة فهو ما خلفه لنا سكستوس إمبريكس *Empiricus* وهو من الشكاك المتأخرين في العصر الروماني الذي كان شخصية نشطة في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث الميلادي (١٨٠ - ٢١٠ م) . وقد كتب كتابين هما « ضد المعلمين » *Contra Mathematicos* و « مجمل مذهب بيرون » *Pyrrhon Hypotyposes* . يلاحظ أن سكستوس لم يكتب بتفصيل عن الشكاك القدماء الذين سبقوه لكنه توسع في مواقفه الشكية . وعلى أي حال يعتمد المؤرخون على سكستوس كمصدر أصيل للمذهب الشك منذ القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثالث بعد الميلاد . ولا مفر من الاستعانة به للتعريف بهذا المذهب . ونأخذ الآن منه تصنيفه لفلاسفة الشك واليقين إلى ثلاث طبقات

طبقة « التوكيديين » Dogmatics الذين يرون أن الإنسان قادر على
تحصيل معرفة موضوعية يقينية مثل أفلاطون وأرسطو والأبيقوريين
والرواقيين ، وطبقة « الأكاديميين » Academics - يقصد رؤساء
أكاديمية أفلاطون الذين تخلوا عن فلسفة أفلاطون ، وكانوا يرون أن المعرفة
الموضوعية مستحيلة للإنسان ، وطبقة « الشكاك » Sceptics الذين
لا يقررون استحالة المعرفة الموضوعية وإنما يجلبون في البحث والسعى إلى
الحقيقة ويعجزون عن الوصول إلى تقرير أو إنكار لهذه الموضوعية ،
ويوجهون الانتباه إلى الصراع بين التوكيديين والأكاديميين وإلى أن حججهما
متكافئة (١) وأساس حديث سكستوس عن تسميهم الشكاك هو المعنى
الاشتقاقى للكلمة اليونانية Sceptis ، وهو البحث النقصى أو الفحص
والنظر . نلاحظ أن من يسميهم سكستوس بالأكاديميين هم من تسميهم الآن
أنصار الشك المطلق ، ومن يسميهم بالشكاك هم من تسميهم الآن اللا إدريين
Agnostics . لكن يمكن القول - للتوفيق بين مصطلحات سكستوس
والمصطلحات المألوفة الآن - إن الشكاك عند سكستوس صنفان : أنصار
الشك المتطرف (الأكاديميون) وأنصار الشك المعتدل (الشكاك) .

(ج) ونتيجة لكل ما تقدم يمكن تقديم تعريف عام بمذهب الشك
المعتدل بذكر القضايا الموجزة الآتية: الوصول إلى معرفة يقينية موضوعية عن
طبيعة الأشياء وحقائقها مستحيل ، لكننا نعرف الأشياء بطريق الإدراك الحسى ،
ولا معرفة لنا فيما يجاوز هذا الإدراك . نقبل القول إن عسل النحل يبدو لنا
حلو الطعم لكننا ننكر القول إنه حلو بمعنى مطلق . لا ننكر وجود
الأشياء المحسوسة وإنما نسلم بوجودها كظواهر تبدو لنا في الإدراك الحسى .
يعدنا هذا الإدراك بمعرفة ظنية أو احتمالية لكن لا يقين فيها ، ذلك لأننا

(١) أنظر: Sextus Empiricus, Outlines of Pyrrhonism translated into: English by Samford Etheridge, Wesleyan University Press, 1964 Samuel Enoch Stumpf, Philosophy, History and Problems, وقد أقمنا هذا التصنيف من Mcgrow - Hill Book Company, New York 1977, pp. 237-243.

ندرك الأشياء بحواس مختلفة فما نستقبله من حاسة يختلف عما نستقبله من حاسة أخرى ، ويختلف إدراكنا للأشياء . باختلاف الأشخاص ، كما يستقبل الشخص الواحد انطباعات مختلفة عن الشيء الواحد تبعاً لتغير حالات هذا الشخص . ولذلك نعلق أحكامنا عن طبيعة الأشياء وحقيقتها ، ونكتفى بأحكامنا النسبية عنها . ونرفض أى معيار موضوعي لإصدار أحكام على حقيقة الأشياء كالاحتكام إلى برهان عقلي أو استدلال على ، وذلك لأننا لسأل هل هذا المعيار أو ذاك بديهي والجواب بالنفي . وحين نقصر معرفتنا على ظواهر الأشياء نحقق طمأنينة النفس ونحس أننا في عالم ينبغي علينا أن نتلاءم معه ولستجيب له في حياتنا العملية .

(د) ويمكن التعريف بمذهب الشك المتطرف بذكر المواقف السابقة وإضافة المواقف التالية . لا يقين في أحكام الإدراك الحسى وبالتالي لا يقين في افتراض مطابقة الظواهر لذلك الإدراك طالما لا نستطيع الخروج من إحساساتنا والتوجه إلى الأشياء بطريقة مستقلة لتقارن بين الإدراك والأشياء . وليس لدينا معيار تمييز الإدراك الحسى الصحيح من الإدراك الحسى الكاذب أو الخادع . ويمكن البرهان على وجود هوة لا يمكن عبورها بين المقدمات التى نبدأ منها وتمثل في إدراكنا الحسى للأشياء ، والنتائج التى ندعى الوصول إليها وهى الاعتقاد بوجود عالم خارج عنا . ولا يمكننا البرهان على وجود هذا العالم المحسوس لا باستنباط ولا باستقراء . فمن جهة ليس لنا الحق في الانتقال من انطباعات حسية لا تتضمن وجود أشياء إلى قضايا تقدر وجودها . ومن جهة أخرى يبدأ الاستقراء بتعميم تجريبي من انطباعات حسية وحينئذ يجب أن تنتقل من مقدمات إلى نتائج من مستوى واحد أى من انطباعات إلى انطباعات أخرى . لكن ليس من المشروع أن تنتقل من حدوث انطباع إلى وجود شيء خارج على هذه الانطباعات ولن نصل إلى سبيل للبرهان على وجود شيء (١).

(١) أنظر : الموسوعة الفلسفية نشر أدواردز ج ٧ مادة شك ص ٤٤٩ وما بعدها .

٢ - السوفطائيون :

(أ) إن التعريف بمذهب الشك السابق ذكره ينطبق فقط على أنصار الشك المطلق بصورتيه المعتدلة والمتطرفة في القرون الستة الممتدة من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثالث الميلادي ، ويتمثل في مواقف بيرون Pyrrho وشكاك الأكاديمية ومدرسة سكستوس . وتحسن الإشارة إلى الظروف التي أدت إلى ظهور هؤلاء . لكن تحسن الإشارة أولاً إلى مقدمات هذه الفترة أو التمهيد لها ، وهو ما نجده عند السوفسطائيين ، ثم تطور هذه الحركة في العصر الحديث حيث نكتفي بالإشارة إلى الشك المنهجي — لا المطلق — عند ديكارت ، وتطور مذهب الشك المطلق عند دافيد هيوم .

(ب) نجد بداية البحث في موضوع المعرفة عند السوفسطائيين في القرن الخامس قبل الميلاد ، ورواد هذه المدرسة هما بروتاجوراس Protagoras (٤٩٠ - ٤٢١ ق . م) وجورجياس gorgias (٤٨٠ - ٣٧٥ ق . م) . وهما أول من طرق موضوع الشك المطلق باختصار دون تفصيل . وكانت فكرتهما الأساسية أن من المستحيل أن يصل الإنسان إلى معرفة موضوعية . وقد نشأ موقفهما من النظر في اختلاف آراء الفلاسفة الطبيعيين السابقين عليهما والمعاصرين حول ماهية الوجود فمن قائل إنه الماء أو الهواء أو النار أو هذه المبادئ مجتمعة ، ومن قائل بأن السمة الأساسية في الوجود هي التغير المتصل ، أو قائل إنها الثبات المطلق وهكذا . فتوصل بروتاجوراس إلى استحالة الوصول إلى شيء ذي قيمة عن طبيعة الوجود ، وأنه يجب التوجه إلى البحث في الإنسان وقدراته ومناشطه النظرية والعملية . ورأى أن « الإنسان مقياس كل الأشياء » . ويفسر أفلاطون هذا القول المأثور بأن المعرفة عند بروتاجوراس تعتمد على الشخص العارف

وأيضاً : عبد الرحمن بلوى : موسوعة الفلسفة ج ٢ مادة الشك والشكاك ص ١٦ - ٢٣

وأيضاً : كتاب سكستوس السابق ذكره .

وأيضاً :

Thilly and Wood, A History of Philosophy, Holt, N.Y.195 pp. 1241-4

رأى أنها نسبية تتغير من فرد لآخر ، وأن ما يبدو لي حقاً فهو حق ، وأن ما يبدو لك حقاً فهو حق وكلانا على حق ، ومن الممكن أن تصدق قضيتان متناقضتان حسب وجهة نظر الذات التي تدعو إلى إحداها . ويتضمن هذا الموقف أن ظواهر الأشياء تقبل المعرفة لكنها المعرفة النسبية المتغيرة لكن هنالك تفسيراً آخر لقول بروتاجوراس وهو أن المقصود بالإنسان هو الإنسان كنوع وليس كفرد ، أى أن الإنسان هو مقياس الحقائق ، أو أن الحقائق من وضع عقولنا ، وأما الموجودات في الخارج فمستقلة عنا وماهيتها فوق قدرات عقول الناس . وفي ضوء هذا التفسير نفس نسبية المعرفة عند السوفسطائيين بمعنى أن المعرفة مصدرها إنسانى بحث وليس بمعنى أن الحق هو ما يحلو لكل فرد . لكن Burnet لا يتحمس لهذا التفسير الأخير قائلاً إن التمييز بين الإنسان^١ كفرد والإنسان كنوع لم يكن معروفاً لبروتاجوراس .

(ج) أما جورجياس فقد كان أكثر تطرفاً من صاحبه إذ أنكر قدرة الإنسان على معرفة أى شيء ووضعها في قضايا ثلاثة موجزة وهي : لا يوجد شيء ، حتى إن وجد فلن نستطيع معرفته ، وحتى إن استطعنا معرفته فلن نستطيع تبليغه للآخرين . وقد قدم براهين تفصيلية تذكرنا بالحجج الجدلية عند الإيليين (١) . ويمكن مواءمة مواقف جورجياس وبروتاجوراس بقولنا إن المعرفة التي ينكرها جورجياس هي المعرفة اليقينية المطلقة الثابتة لحقائق الأشياء .

٣ - برون وشكاك الأكاديمية :

١ - نأتى الآن إلى قمة موجة الشك المطلق في العصور اليونانية والرومانية القديمة ، فقد كانت قوية الحججة ومؤثرة في الفلاسفة من بعدهم تأثيراً بالغاً ، وهي المرحلة التي ظهر فيها برون Pyrrho (٣٦٥ - ٢٧٠ ق.م) الأغريقي القديم ومدرسته ، كما ظهر فيها مفكرون أفذاذ - سنأتى على ذكر

(١) تجد تفصيل بعض هذه الحجج في « موسوعة الفلسفة » للدكتور عبد الرحمن بدوي

أشهرهم - قادوا أكاديمية أفلاطون في طورها الأوسط والأخير .
(ويعبر خلفاء أفلاطون الأوائل المخلصون لفلسفته عن الطور الأول
في الأكاديمية) . بدأت هذه المرحلة بظهور بيرون ومدرسته منذ منتصف
القرن الثالث قبل الميلاد تقريباً . لم يكتب بيرون شيئاً كما سبق القول لكنه جذب
إليه كثيراً من الأتباع ، ونعرف بعض مواقفه من تلاميذه الذي لا نعرف
منهم سوى تيمون الفليونتي Timon of Phlius (٣٢٠ - ٢٣٠ ق.م)
الذي لم يترك هو الآخر سوى شذرات ساخرة . وكانت هذه المدرسة
معاصرة للأبيقورية والرواقية ، كما كانت الأكاديمية والمشائية لازالتا نشطتين ،
وكانت مدرسة بيرون ناقدة لها جميعاً ، وموقفها الأساسي هو الشك
في قدرة العقل الإنساني على معرفة موضوعية ثابتة بحقائق الأشياء وطبيعتها .

(ب) وقد كانت مدرسة بيرون من القوة بحيث تأثر بها رؤساء الأكاديمية
في طورها الثاني والثالث . كان أرسيزيلاوس Arcesilaus
(٣١٥ - ٢٤٠ ق . م) رئيس الأكاديمية في الطور الثاني ، وكان
كارنيادس Carneades (٢١٣ - ١٢٩ ق . م) رئيسها في أول
الطور الثالث ، كما يذكر أيضاً إنسيديموس Aenesidemus وسكستوس
إمبريكس من رؤساء الطور الأخير - ويقال إن الأخير خلف لنا كتابين -
سبق ذكرهما - يعتبران المرجع الأساسي لحركات الشك في الستة قرون
السابقة عليه . ويبدو أن أساس تقسيم عصور أكاديمية أفلاطون إلى أطوار ثلاثة
هو إخلاص رؤسائها لفلسفة صاحبها ، وكان رؤساء الطور الأول يعبرون
عن فلسفة أفلاطون حقاً ، أما رؤساء الأكاديمية في الطورين التاليين فقد
تأثروا ببيرون كما رفضوا ميتافزيقا أفلاطون وتصوفه ، وتابعوا قول سقراط
« إنى أعرف شيئاً واحداً وهو أنى لا أعرف شيئاً » ، كما تابعوا منهجه في الحوار
وكان مذهب الشك في الطورين الأخيرين من الأكاديمية مزدهراً تارة
وضعيفاً تارة أخرى ، وفي إحدى فترات ضعفه ظهر شيشرون
(١٠٦ - ٤٣ ق . م) الذي دخل الأكاديمية وكتب « الأكاديميات الأولى
والثانية » عرض فيه لهذا المذهب ، وكان هذا الكتاب هو الذي وجدته

القديس أوغسطين (٣٥٣ - ٤٣٠ م) فتحمس له أول أمره ، ثم لما عبر فترة الشك إلى فترة اليقين الذى وجدته فى الدين المسيحى انبرى للرد على الأكاديميين .

(ح) وقد انتقلت نصوص سكستوس إلى أوروبا منذ عام ١٤٤١ وكان يستخدمها مفكرو عصر النهضة مثل إرازموس Erasmus (١٤٦٩ - ١٥٣٦) الذى هاجم اللاهوت المسيحى ، ومفكرو القرن السادس عشر مثل مونتاني Montaigne (١٥٣٣ - ١٥٩٢) الذى هاجم المدرسين فى العصور الوسطى ، كما شك فى ثقتنا بالخبيرة الحسية . لكنه وصل إلى نتيجة مختلفة عما وصل إليه الشكاك السابقون إذ رأى أن كل معيار المعرفة الحقيقية موضع شك ما لم نعتقد بالله الذى نلتمس منه مبادئ أولى . ولعل جاسندى Gassendi (١٥٩٢ - ١٦٥٥) فى القرن السابع عشر قدم عرضاً للشك مخالفاً للسابقين حين رأى أن المخرج من الشك ليس رفض اللاهوت ولا التحمس له بقدر ما هو التوجه نحو الدراسة التجريبية العلمية لاكتشاف طبيعة الأشياء . وكان فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) قد بدأ نفس الطريق . نلاحظ أن تأثير هذه الحركات كان جزئياً ، لكن ظاهرة الشك وإمكان التخلص منها عند ديكارت كان لها الأثر البالغ على كل من أتى بعده من الفلاسفة (١) .

٤ - ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) :

(١) لم يكن ديكارت من فلاسفة الشك المطلق ، بل كان داعياً إلى قلرة العقل على إقامة المعرفة الموضوعية اليقينية ، ورأى أن سبيل اليقين هو الاستنباط وليس الاستقراء الذى يؤدي فقط إلى معرفة احتمالية . وقد دعت براعته فى الرياضيات إلى إدراك أن قضايا هذا العلم يقين لا احتمال فيه ، كما أنها أكثر العلوم بساطة ووضوحاً . وأراد أن يقيم نسقاً فلسفياً ونسقاً معرفياً بوجه

(١) انظر : الموسوعة الفلسفية نشر إدواردز ج ٧ مادة « مذهب الشك » ص ٤٤٩ - ٤٥٨ .

وأيضاً : Thilly and Wood, A History of Philosophy pp. 141-4

خاص - على هذا النموذج الرياضي . ويعنى هذا أنه يجب أن تبدأ معرفتنا بما هو بديهى صاعدين إلى ما يمكن استنباطه منه . وقد رأى ديكارت أن تحقيق هذا الهدف يستلزم أولاً بذل الشك فيما لدينا من أفكار ومعتقدات ، بغية البدء بما هو بديهى ، وهذا هو ما سمي « الشك المنهجي » ، أى نبداً الشك كمنهج ووسيلة إلى بلوغ اليقين . وهنا يصح أن نتساءل ، هل عانى ديكارت مرحلة الشك فعلاً أول الأمر ثم كافح للتخلص منها وبلوغ اليقين ، أم أنه كان منذ البدء نصيراً للمعرفة اليقينية ، وحين أراد أن يعرض نظريته اصطنع الشك وجعله وسيلة لعرض نظريته في إمكانية الوصول لليقين ، والرد على أنصار الشك المطلق . أظن أن التفسير الثانى هو الأدل على موقف ديكارت لأنه نشأ لاهوتياً مؤمناً كما نشأ عبقرية رياضية بحثة رأى في الرياضيات نموذج اليقين . ولقد قدم ديكارت أربع حجج أساسية تعبر عن موقف الشك فى كل شيء ، ليس بها جسدة فى المحتوى وإنما بها جملة وأصالة فى العرض والصياغة ، (١) كثير مما ندعى أنه معرفة مستمد من الحواس ، لكن الحواس تخدعنا أحياناً ، فلم لا نخدعنا دائماً ؟ ولذلك نضع المعرفة الحسية أو المعرفة بالإدراك الحسى موضع الشك ، وفى ذلك يقول ديكارت « ... وما دامت حواسنا تخدعنا أحياناً فقد رأيت افتراض أنه لا يوجد شيء فى الحقيقة كما أتخيل أنى اكتسبته بالحواس » . (١) وجوب الشك فى وجود ما يقوم على الإدراك الحسى ، وهو وجود العالم المحسوس ، فيمكننى « تصور أن ليس لى بدن ولا يوجد عالم ولا يوجد المكان الذى يتخيل إلى أنى أوجد فيه . » (٣) شك فى التمييز بين اليقظة والأحلام إذ نظن فى الأحلام أننا نواجه عالماً واقعياً ولن يتبين أننا كنا نحلم إلا بعد أن نستيقظ ، ولذلك فلسنا على يقين من أننا فى عالم الواقع الحقيقى نحيا حلماً طويلاً منسقاً ينتهى بالموت (٤) . على الرغم من أننا لا نشك فى صدق ويقين قضايا الرياضيات البحتة فلدينا ما يدعونا

للشك في صدقها لأن من الممكن افتراض « شيطان مكر » من القوة بحيث يستطيع خداعنا وإيهامنا بكنب ما هو صادق أو بصدق ما هو كاذب (١).

(ب) بحث ديكارت في إمكان اكتشاف قضية لا يمكن الشك فيها فوجدناها في وجود ذاته ، وعبر عن هذه القضية بقوله « أنا أفكر إذن أنا موجود » *Dubito ergo sum* ، وقوله أحياناً « أنا أشك إذن أنا موجود » *Cogito ergo Sum* وهذه القضية هي التي سميت « الكوجتو » إن من يعاني خبرة الشك في أشياء كثيرة أو في كل شيء لا يمكنه أن يشك في أنه كائن يشك ، بل من الضروري أن يكون هذا الكائن موجوداً (٢). نلاحظ أن ديكارت حين اعتبر قضية وجوده قضية أساسية لم يأخذها فقط على أنها تعبر عن حالتى الشعورية البقطة بأنى أشك أو أفكر وأنى موجود فى اللحظة التى أشك أو أفكر فيها ، وإنما قصد بالوجود أيضاً وجود نفس جوهريّة تميزه من البدن وتتصف بالامادية والخلود .

(ج) حين اكتشف ديكارت هذا اليقين الأول الذى تضمن وجود نفس ممايزة للبدن ، اكتشف أيضاً أن بالإنسان أفكاراً فطرية ، استطاع بفضلها تقديم ما رأى أنها أدلة برهانية محكمة على وجود الله ، كما استطاع تقديم دليل على وجود العالم المحسوس . حينئذ كشف لنا تصديقه للأفكار فى عقولنا إلى ما يسميه أفكاراً فطرية صادقة يهبها الله لنا وأن الله ضامن صدقها ، وأفكاراً خيالية يبتكرها الخيال مشتقاً بعض عناصرها من الواقع التجريبي ، وأفكاراً حسية أو تجريدية نصل إليها بالإدراك الحسى . وينتهى إلى القول إن لدينا ميلاً طبيعياً إلى الاعتقاد بوجود العالم المحسوس اعتماداً على أن تلك الأفكار الحسية نستقبلها من مصدر خارجى وهو الأشياء المادية فى العالم المحسوس .

(١) Descartes, Discourse on Methods, in the Philosophical Works of Descartes, translated by E. Haldane and G.R.T. Ross, vol I, P101-Cambridge University Press, London 1972.

(٢) نفس المرجع والصيغة .

(د) نعود إلى الكوجتو . حين اكتشافه اكتشاف أيضاً أن معيار الصدق واليقين هو الوضوح والتميز وفي ذلك يقول « لقد أصبرت حكماً يمكنني اعتباره قاعدة عامة هي أن كل ما أتصوره تام الوضوح والتميز صادق (١) » ووصل إلى هذه الأفكار الواضحة المتميزة بالحدس والاستنباط . « لا أعني بالحدس شهادة الحواس المتقلبة أو الحكم المضلل الذي يصدر عن التركيبات الخيالية الخاطئة وإنما أعني به تصوراً يمنحه انتباه عقلي صاف وهو تصور من اليسر والتميز بحيث لا يسمح بأي شك فيما نلركه ... ومن ثم يمكن لأي فرد أن يرى بحدس عقلي أنه موجود وأنه يفكر وأن المثلث محاط بثلاثة خطوط وأن للكرة سطحاً واحداً (٢) » . أما الاستنباط فهو انتقال من قضية نعرفها بيقين إلى أخرى ، وقد يكون الاستنباط مباشراً وحينئذ تكون النتيجة حلسية هي الأخرى ، أو يتألف الاستنباط من سلسلة من قضايا وحينئذ نصل إلى حقائق صادقة جديدة ليست واضحة بذاتها وإنما نلرك صدقها بادراك سلامة الانتقال (٣) لكن ما معيار الوضوح والتميز ؟ رأى ديكارت أن للمعيار ثلاثة جوانب . (١) : « أسمى قضية ما واضحة حين تكون حاضرة أمام عقل متنبه ، تماماً مثلما نقول إننا نبصر بوضوح ما يكون حاضراً أمام عيوننا وله أثر قوى ظاهر علينا ، وأسمى القضية متدبرة حين لا تكون واضحة فقط وإنما حين تختلف اختلافاً بيناً عن أي قضية أخرى » (٤) . ذلك المعيار الذاتي للوضوح والتميز بمعنى أن قضية ما تكون صادقة حين أحس أنها واضحة لي متميزة . (٢) لهذا المعيار جانب موضوعي بفضل ما أجده من علاقات ضرورية بين عناصر القضية ، مثلما أقول « ما له شكل ممسك » ، أو « كل ما يتحرك له ديمومة » . والبديهيات الرياضية أمثلة أخرى على هذا المعيار الموضوعي (٥) . (٣) والمعيار الوضوح والتميز جانب

(١) ديكارت : المقال في المنهج ، الجزء الرابع .

(٢) ديكارت : قواعد توجيه الذهن ، القاعدة الثالثة .

(٣) نفس المرجع .

(٤) ديكارت مبادئ الفلسفة ، الجزء الأول ، الفقرة ٥٥ .

(٥) ديكارت : قواعد توجيه الذهن ، القاعدة ١٢ .

ميتافيزيقي وهو أنهما يعبران عن ماهية ذلك الشيء الواضح المتميز ، وكان ديكارت يسمى هذه الماهيات أحياناً حقائق خالدة أو « طبائع بسيطة » ، الله مصدرها وعلينا اكتشافها . ويقوم صدقها على وجود الله وصدقها (١) .

(هـ) لسنا نناقش هنا ميتافيزيقا ديكارت ولا نظرية معرفته ، لكننا نهتم فقط بحججه في الشك المنهجي وتأثيره بموجة الشك السابقة عليه . وعلى أى حال قد جذبت فلسفة ديكارت كل الفلاسفة من بعده وأثرت فيهم التأثير البالغ إما بالتبعية الجزئية أو بالتطوير أو بالنقد والهجوم . أما عن مدى دحضه لحجج الشك المطلق فيمكننا القول إن هجومه على الشكك يقنع أولئك الذين يتحمسون للمعرفة الموضوعية ابتداءً ، لكنه لا يقنع الشكك القدامى ، ذلك لأن هؤلاء الشكك لم يرتابوا يوماً في حقيقة الكوجتو أو وجود فواتهم فليست الكوجتو إذن هي « التجربة الحاسمة » بين ديكارت والشكك . ولعل الأفكار الفطرية التي دعا إليها ديكارت هي ما بدأ الشكك برفضها وأن لا أساس للاعتقاد بها ، وبذلك تهوى أدلته على وجود الله . وأما اعتقاد ديكارت بوجود العالم المحسوس كعلة لأفكارنا التجريبية فهو موقف رفضه الشكك لأن مبدأ العلية لم يكن عندهم حقيقة بدئية . إن النقطة الوحيدة التي يقبلها الشكك من ديكارت هي اعترافه بأن دليله على وجود العالم دليل احتمالي لا يقين فيه ، وهو نفس الموقف الذي سلم به الشكك حين قالوا إن لنا معرفة احتمالية بعالم الظواهر الذي لا يتضمن أى معرفة عن حقيقته .

هـ - دافيد هيوم D. Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) :

(أ) لقد بلغ هيوم بالاتجاه التجريبي الذي بدأه جون لوك في العصر الحديث إلى قمته ، كما بلغ باتجاه الشك الذي بدأه السوفسطائيون وطوره شكاك العصر الهلنستي إلى ذروته ، ولذلك يعتبر هيوم قمة أنصار الشك المطلق في العصر الحديث . فحين بلغ بالاتجاه التجريبي قمته وجد نفسه في أحضان الشك المطلق . لكن لا يوجد ارتباط ضروري بين التجريبية والشك المطلق

فكثير من الفلاسفة - الذين قد نسميهم تجريبيين بوجه عام - يهاجمون نزعة الشك المطلق مثل جورج مور وبرتراند رسل وفنجنشتين وأتباعهم كما سنرى فيما بعد . وفيما يلي تلخيص لمواقف هيوم الشككية .

(ب) يبدأ هيوم موقفه بقوله « من العبث أن نسأل ما إذا كان يوجد جسم أم لا فيجب أن نسلم بوجوده في كل تفكيرنا (١) » ، لكنه حين يتساءل عن المبررات التي تدعونا إلى هذا التسليم بوجود الأجسام لا يجدها دقيقة كافية . كل ما لدينا من معطيات عن وجود العالم هي انطباعاتنا الحسية عن صفات الأجسام ، وإذن فتصورنا عن أى جسم ليس سوى مجموعة انطباعاتنا الحسية عنه ، كل معنى وجود البرتقالة التي أراها الآن أمامي هو حصولي على انطباعات عن لونها ونعومة ملمسها وحلاوة طعمها ونحو ذلك . ولا يوجد أساس للانتقال من هذه الانطباعات الذاتية للشخص المدرك إلى وجود أى شيء في الخارج مستقلاً عنى أو عن انطباعاتي . وكما أن الإنسان يعتقد بوجود أشياء خارجية دون أى أساس ، فإنه يعتقد أيضاً أن لهذه الأشياء وجوداً متصلاً له ديمومة ، لكن هيوم لا يجد أى أساس مقنع للاعتقاد بهذا الاتصال والديمومة ، لأن كل انطباع قائم بذاته مستقل عن أى انطباع آخر ، ولذلك حين يتساءل عن تفسير هذا الاعتقاد الخاطيء ، يجيب الخيال : إذا تتابعت انطباعات عدة عن شيء واحد في أوقات مختلفة ونلاحظ تشابهها فإننا نتخيل أن الانطباع الأول دام في الزمن ، لقد تعود الخيال لإضفاء نوع من الثبات لموضوعات الإدراك الحسى . لكن ينبغي ألا نجعل الخيال أساساً للاعتقاد بديمومة الأشياء (٢) .

(ج) ويطبق هيوم نفس المنهج على وجود النفس الإنسانية فيقول إن كل ما لدينا عنها هو انطباعات عن قدراتى العقلية من إحساس وإدراك وتذكر وتخيل ومقارنة وتجريد ونحو ذلك ، وإذن فكل تصوّر عن

Hume, A Treatise of Human Nature, BKL, PtIV Sec.2.P187.(١)

(٢) المرجع السابق ص ١٨٨ - ١٨٩ ، ١٩٣ .

النفس ليس إلا مجموعة مركبة من هذه الانطباعات ، ولا يوجد لدينا سبب يدعونا إلى الاعتقاد بأن وراء هذه العمليات نفس جوهرية يمكن وصفها بالمادية أو اللامادية والخلود أو الفناء . نلاحظ هنا أن هيوم ينكر جوهرية النفس ، لكنه لا يزال يجعل للحياة النفسية والعقلية واقعاً متمايزاً عن أعضاء البدن ، وذلك تحت تأثير ديكارت (١) . ولعل هذا يفسر لنا إحساسه بالخسرة والحيرة حول هذا التصور للنفس ، فذكر في تذييله لكتابه « مقال في الطبيعة الإنسانية » لدى مبدأ أن لا أستطيع التوفيق بينهما كما أن ليس في قدرتي رفض أحدهما ، وهما أن كل انطباعاتنا متميزة ، وأن العقل لا يدرك أى علامة حقيقية بينها (٢) . وكان يقصد بتميز الانطباعات بعضها عن بعض أن كل حادثة نفسية أو عقلية يمكن تصورهما بوضوح وكل ما يمكن تصوره مستقلاً يمكن أن يوجد مستقلاً . وليس بحاجة لأي شيء آخر ليهبه الوجود ، ومن جهة أخرى لم ير هيوم أى علاقة ضرورية بين انطباع وآخر بمعنى أنه لا يمكن استنباط انطباع من آخر . وبعبارة أخرى لم يستطع هيوم تفسير كيف ألفت الانطباعات المختلفة عن حالاتنا العقلية ما نسميه النفس . في وحدتها وانتمائها إلى شخص واحد .

(د) وإن قيل إن من الواضح أن نستدل على وجود الأشياء في العالم المحسوس استدلالاً علياً من انطباعاتنا الحسية ، نجد هيوم مستعداً لأجابة بنظريته الجديدة في العلية . ليس مبدأ العلية - هو القول أن لكل حادثة علة - مبدأ منطقياً يستحيل نقضه إذ لا نستطيع استنباط معلول من علته مثلاً نقول لا يمكننا استنباط الشبع والتغذية من عناصر الغذاء كما يمكن استنباط خواص المثلث مثلاً من تعريفه ، وليست العلية فكرة فطرية إذ سبق لهيوم رفضه لنظرية الأفكار الفطرية . لم ينكر هيوم اعتقادنا بالعية لكنه ينكر أن يكون لمبدأ العلية ضرورة منطقية أو أنه فطري ، يفسر هيوم اعتقادنا

(١) المرجع السابق ، الكتاب الأول ، الجزء الرابع ، الفقرة السادسة ص ٢٥١ - ٢ .

(٢) المرجع السابق : التذييل ص ٦٣٦ .

بالعلة من تتابع متكرر منتظم لحادثتين في إدراكنا الحسى فيؤدى هذا التتابع إلى تكوين « عادة عقلية » عن هذا الارتباط ، لدرجة أننا حين نرى الحادثة ا في المستقبل نتوقع أن تتبعها الحادثة ب ، ولذا فالضرورة هنا تجريبية أو نفسية . لكن العادة لن تكون أساساً مقبولا للبرهان على أن لكل حادثة علة في العالم الفيزيائى أو العالم النفسى . وتصبح الانطباعات الحسية كائنات مستقلة بغير حاجة إلى علة كما سبق القول ويصبح عالم الانطباعات هو ما نعرفه كما يصبح ستاراً حديدياً يحجب عنا عالم الأشياء وهنا يتحول عالم الظواهر عند الشكاك القدماء الذى يتمثل في العالم المحسوس ذاته عالم انطباعات ذاتية عند هيوم بمنعنا من الوصول إلى هذا العالم المحسوس .

(هـ) يضيف هيوم موقفاً جديداً صلباً لا يزال تأثيره على الفلاسفة والعلماء طاغياً حتى اليوم ، وهو بذر الشك في عمومية القوانين العلمية وفي المنهج الاستقرائى . وقد صاغ هذا الموقف حين ناقش اعتقادنا بإطراد الحوادث في الطبيعة ، أى اعتقادنا بأن الحوادث الطبيعية سرف تحدث في المستقبل بنفس الطريقة التى حدثت الحوادث المشابهة لها في الماضى والحاضر ، وهذا الاعتقاد فرض أسامى أو مصادرة أساسية لدى العلماء لتبرير عمومية القانون . يبدأ هيوم بصياغة هذا الاعتقاد بقوله « الأمثلة أو الحالات التى ليس لدينا عنها خبرة تجريبية يجب أن تشبه تلك الأمثلة أو الحالات التى لدينا عنها تلك الخبرة ، وأن أمور الطبيعة تجري دائماً باطراد وبنفس الطريقة » (١) . ويتخذ هيوم هذا المبدأ مقسمة كبرى في حجة ليصل إلى حكم عن الأشياء التى لم نلاحظها بعد . لم ينكر علينا هذا الاعتقاد لكنه لا يجد له تبريراً . لا نعرف هذا المبدأ بحس وإلا نكون قد عرفناه بطريقة قبلية (إذ سمح هيوم بمعرفتنا القبلية لقضايا الرياضيات البحتة ومبادئ المنطق) ، ولم نعرفه باستنباط لأننا لا نجد تناقضاً حين نترك تغيراً أو فجوة في مسيرة الظواهر الطبيعية ، ولا نعرفه بملاحظة حسية لأنه ليس مشتقاً من انطباعات ،

ولا ملاحظة لما لم يحدث بعد (١) . والواقع أن أساس هذا الاعتقاد هو العادة التي تيسر لنا الانتقال من الاطراد الملاحظ في الماضي والحاضر إلى توقع الشبيه في المستقبل ، وليست العادة كما قلنا أساساً لإقامة برهان محكم . ويميز هيوم هنا بين اعتقاد نتمسك به من جهة وإصدار قضية صادقة من جهة أخرى ، اطراد الحوادث اعتقاد ولا يعبر عن حكم نصفه بالصدق . ولئن قيل إن الاعتقاد صادق بدليل أننا لو انتظرنا المستقبل لتحقق فإن هيوم يقول إن ذلك مصادرة على المطلوب .

نستنتج من كل ما سبق أن الإنسان - عند هيوم - حائر بين شك مطلق لا يستطيع رفض حججه ، وميل طبيعي للإعتقاد في وجود عالم طبيعي وفي اطراد الحوادث الذي يعتبر أساس عمومية القوانين العلمية ، ولا يمكن الدفاع عن هذا الميل في إطار تعود .

٦ - مواجهة الشك المطلق :

(١) لم يترك الفلاسفة في كل عصر موجة الشك في إمكان المعرفة الموضوعية دون مواجهة وهجوم ، فقد سبقت الإشارة إلى هجوم أفلاطون على موجة الشك عند السوفسطائيين ، وهجوم أوغسطين على الشكاك الرومان القدماء ، وهجوم ديكارت في فجر العصر الحديث على الشك المقيم . لكن الفلاسفة المحدثين - بعد ديكارت - والمعاصرين وجعلوا في هيوم وشكه المطلق نصفاً خطيراً ينبغي مواجهته . نلاحظ أن هؤلاء الفلاسفة أدركوا قوة حجج هيوم - ومن ورائه كل الشكاك - وصلابتها كما أدركوا أن من الصعب مواجهة حججه واحدة بعد واحدة ودحضها ، ولذلك حاولوا تجنب موجة الشك أو التهرب منها بطريق جدلي ، وذلك بالبداية بالتسليم بإمكان إقامة معرفة موضوعية عن العالم ، وهذا ما تبرره خبرتنا الإنسانية اليومية وتراثنا العلمي ، وأن إنكار هذه البداية يضعنا في موقف لا يمكن الصبر عليه وينبغي تجنبه . فقاموا بحجج بديلة تقنعنا بطرد الشك عنا ،

(١) للفلس المرجع والصحيفة .

وما دامت حجج أنصار المعرفة الموضوعية ليست براهن بالمعنى الدقيق . فإن لك أن تختار بين حجج الشك وحجج اليقين أيها أكثر إقناعاً . ونلاحظ هنا نقطة جديرة بالتسجيل وهي أن أنصار المعرفة الموضوعية من المحدثين والمعاصرين تجنبوا الحديث عن معرفة لحقيقة العالم وطبيعته وكانوا في أشد الحذر في افتراض عوالم أخرى ، وإنما وجهوا حججهم نحو إمكان إقامة معرفة موضوعية يقينية أو احتمالية عن عالم الظواهر — وذلك نصر جزئي لموجة الشك :

(ب) وقد اخترنا ثلاثة نماذج من الفلاسفة والمواقف تواجه شك هيوم بوجه خاص ومذهب الشك بوجه عام وهي دفاع كمنط عن إقامة معرفة موضوعية للعالم المحسوس ، والدفاع عن إقامة قضايا تجريبية يقينية تبدأ من منطلق الإدراك العام أو الموقف الطبيعي للإنسان العادي Common Sense عند توماس ريد وجورج مور ، والدفاع عن واقعية العالم الفيزيائي عند كارل بوبر .

٧ - إمكان المعرفة الموضوعية للعالم الفيزيائي :

(١) يمكننا ذكر نقطتين في فلسفة كمنط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) هدفهما تجنب حجج أنصار الشك المطلق بطريقة غير مباشرة (لأن كمنط كان يهدف أساساً إلى الرد على مواقف هيوم التجريبية) وهما أن المقولات أو التصورات القبلية في العقل الإنساني معيار موضوعية الإدراك الحسي والمعرفة العلمية ، وتقديم برهان جديد على وجود العالم الفيزيائي . ونبدأ بالنقطة الأولى . لقد تابع كمنط بعض الفلاسفة السابقين مثل أفلاطون وديكارت وليبنز في وجهة افتراض عالم آخر ومماه «العالم المعقول» أو «عالم الأشياء في ذاتها» لأسباب خلقية ودينية ، لكنه أصر على أنه لا معرفة لنا به سوى مجرد وجوده . وقد يكون الدافع لهذا الموقف تأثير موجة الشكاك فيه ، وقد يكون اعتقاده — تحت تأثير جون لوك — بأن العقل الإنساني محدود المعرفة بعالم الظواهر لكنه عاجز عن معرفة ما وراء عالم الظواهر . ومن جهة أخرى رأى كمنط أن في قدرتنا إقامة معرفة موضوعية صادقة عن عالم الظواهر . بدأ —

مثل التجريبيين - من القول إن انطباعات الحسية هي المصدر الأول
الضروري لكل معرفتنا ، ويفضل تسمية هذه الانطباعات « الحلوس الحسية » ،
واتفق مع التجريبيين أيضاً في أن كل حدى نستقبله من حاسة ما متميز مستقل
عن حلوس الحواس الأخرى وأن الحلوس الحسية متباعدة بعضها عن بعض .
واتفق مع التجريبيين ثالثاً في أن هذه الحلوس ذاتية تختلف من فرد لآخر
ولا موضوعية فيها . لكن رأى بعد ذلك أن الذاتية والموضوعية تصوران
متضايقان ، أى إذا سلمنا بوجود شيء ذاتي فذلك يتضمن وجود شيء آخر
موضوعي ، والآن أين نجد الموضوعية ؟ لا نجدها في عالم الظواهر لأن كل
ما يصلنا منه حلوس حسية ذاتية ، يبقى أن نجد الموضوعية في الذات أو العقل
الإنساني . ويدافع كمنظ عن تلقائية العقل في حصوله على تصورات قبلية
أو مقولات غير مستمدة من التجربة وظيفتها توحيد تلك الحلوس الحسية
وربط بعضها ببعض . لا تحقق هذه الحلوس في ذاتها إدراكاً حسياً ،
ولكى يتم الإدراك الحسى يجب أن تضاف إلى هذه الحلوس تلك المقولات .
ليست المقولات كائنات مكانية في العقل وإنما هي استعداد طبيعي كامن بشيره
ويوقظه استقبال الحلوس لتعطىها وحلة وموضوعية . فإذا نظرنا نظرة فاحصة
لأى حكم إدراكى حسى بسيط مثل « هذه البرتقالة صفراء اللون »
فإنى أكون استقبلت حساً عن لونها ، وينشط الخيال لإضافة حلوس أخرى
عن طعمها وملامستها من خبراتى السابقة ، لكن هذا الحكم يتضمن أيضاً
أيضاً قضية قبلية لا نعى بها بوضوح مثل « كل شيء له صفات » أو « كل صفة
إنما هي صفة لشيء » ، وهذه هي مقولة الجوهر أيقظتها من كونها تلك
الحلوس الحسية . وأدرك كمنظ بوضوح إنه لا توجد ضرورة منطقية في
وجود المقولات ، لكن لها ضرورة معرفية بمعنى أننا إذا رفضناها يستحيل
الحصول على دراك حسى ومعرفة . وقل مثل ذلك في قضايا بسيطة أخرى
مثل « من الممكن أن يسقط المطر غداً » أو « من الضروري أن يكون الجسم
ممتداً في مكان » ونحو ذلك . الإمكان والضرورة والاستحالة والوحدة والكثرة

الخ تعبر عن مقولات قبلية يضيفها العقل تلقائياً لكي يدرك العالم من حوله ويعرفه ، ويكشف استخدامنا للغة عن هذه المقولات (١) .

(ب) أما الموقف الثاني الذي يقدمه لنا كمنظمو وجهة المتطرفين من الشكاك فهو ما يسميه برهاناً على وجود العالم . فقد أضاف في الطبعة الثانية لكتابه « نقد العقل الخالص » فصلاً قصيراً عنوانه « رفض المثالية » ليدفع عن نفسه اتهام المعاصرين له بالمثالية. فإذا عرفنا أنه فهم المثالية على أنها تساوى بين الوجود ووجود الذات وأفكارها ، وأن العالم المحسوس إما أنه لا يوجد وإما أن وجوده مشتق من وجود الذات ، فإنه يمكننا اعتبار ذلك الفصل بمثابة رد على الشكاك ، خاصة شك هيوم . زعم كمنظ في هذا الفصل أنه قدم برهاناً على وجود مستقل واقعي للعالم المحسوس وإننا ندركه إدراكاً مباشراً . أن معرفتنا له يقينية . ويوجز برهانه أولاً في قضية موجزة وكأنها منطوق مبرهنة هي : « مجرد الشعور بوجودى - وهو شعور محدد تحديداً تجريبياً - يبرهن على وجود الأشياء في المكان خارجة عنى » . وفيما يلي إيجاز برهانه . (١) يسلم كل إنسان أنه يعي وعياً مباشراً بوجوده كائناً مفكراً يتميز عن غيره من الناس والأشياء ، بفضل وعى كل منا بتعاقب أفكاره ووجداناته وانفعالاته وإراداته . (٢) حين أشعر بوجودى أشعر بذاتى محددة في زمن (٣) الزمن صورة بالمعنى الأرسطى ويكتسب مادته من الحسوس الحسية التى استقبلها من الخارج في المكان الذى يكون صورة أخرى . (٤) لا أعى بتعاقب حالاتى الداخلية إلا بمقابلته بشيء ثابت وإلا يكون إدراك التعاقب أو التغير مستحيلًا . (٥) شعورى بوجودى إذن مرتبط بوجود أشياء ثابتة وهذه هى الأشياء في المكان ، أو أن شعورى بوجودى يستلزم إدراك أشياء ثابتة في المكان . ولئن قيل إن الاعتقاد بالأشياء في المكان نتيجة خيال ووهم فإن كمنظ يرد

(١) أنظر : Kant, Critique of Pure Reason, B121-B160, translated by N. Kemp a Smith, Macmillan, London, 1933.

وأيضاً كتابنا كمنظ وفلسفته النظرية ، دار المعارف ، الإسكندرية ١٩٦٨ ، ص ١٢٣-١٥٩ .

بقوله إن التسليم بوجود الخيال يفترض أساساً أن الخيال مضاف لواقع ،
إن وجد خيال فلا بد أن يوجد واقع اخترنا منه جزءاً وأتممناه بما ليس بواقع .
إذن يوجد عالم محسوس (١).

٨ - فلسفة الإدراك العام :

١ (١) لم يكن كمنط الفيلسوف الوحيد الذي واجه مذهب الشك عند هيوم ،
فقد جاء رد فعل آخر لهذا المذهب من توماس ريد T. Reid (١٧١٠-١٧٩٦)
الذي تحمس لتيار الإدراك العام أو الموقف الطبيعي للرجل العادي Common Sense
ويسمى هذا التيار أحياناً المدرسة الاسكتلندية للإدراك العام Scottish common
Sense School نسبة إلى ريد الاسكتلندي الجنسية ، وكان معاصراً لهيوم وكمنط في القرن
الثامن عشر . والإدراك العام هو مجموعة المواقف الطبيعية التي يعتقها الرجل
العادي في حياته اليومية عن وجوده ووجود العالم دون مناقشة أو تحليل
ومراجعة ، وكل منا وكل الفلاسفة والعلماء رجال عاديون بهذا المعنى في غير
أوقات بحثهم في تخصصاتهم المختلفة . رأى ريد أن الحقائق نوعان : ضرورية
وحادثة ، ومن أمثلة الأولى بديهيات الرياضيات وقواعد المنطق وقواعد النحو
ومبادئ الأخلاق ونحكم عليها بالصدق وليست موضع شك ووسيلتنا إلى
تصديقها إدراكنا لها بالحدس وأتينا نحس بالتمرق والحسيرة إن وضعناها
موضع التساؤل . ومن أمثلة الحقائق الحادثة اعتقادي بوجودي ، وهويتي
وديمومتي ، وأن ما أدركه بحواسي حق ، وأنه يوجد عالم فيزيائي مستقل عني
وندركه جميعاً بحواسنا ، وأن العالم مستمر في وجوده حتى حين لا ندركه .
وحين يتحدث ريد عن إدراكنا الحسي للأجسام يقول إننا ندركها إدراكاً
حسياً مباشراً ، وليس إدراكاً غير مباشر عبر الأفكار كما رأى لوك ،
وأنا نعتقد اعتقاداً راسخاً بوجود هذه الأجسام مستقلة عنا وعن إدراكنا ،
ولا مجال للحديث عن وجودها على سبيل الاحتمال كما ذهب لوك أو الشك

في وجودها كما ذهب هيوم : لكن تهمننا الآن الإشارة إلى اعتراضات ريد على لوك وهيوم في بذر موجة الشك في وجود الأشياء الخارجية ، وأهمها اعتراضان : خلط هذان الفيلسوفان بين الإحساس *sensation* والإدراك الحسى *perception* ووجوب التمييز بينهما ، وتعلق الحواس وعملية الإدراك الحسى بوجود أشياء خارجة على الذات . ففياً يخص الاعتراض الأول يقول ريد إن كل إدراكاتنا الحسية تقريباً تصاحبها إحساسات تتعلق بها وإننا في حياتنا اليومية كثيراً ما نعطيها اسماً واحداً مثلاً نتحدث عادة عن سماع الجرس أو سماع الصوت ، أو حين أحس بالألم حين أضغط بيدي على منضدة من جهة وإدراكى لصلابة المنضدة من جهة أخرى . ومن ثم فقد يسهل الخلط بين الإحساس والإدراك لكن يجب التمييز بينهما . نخذ مثلاً آخر يضربه ريد . حين أحس برائحة زكية صادرة عن اقترابى من وردة مثلاً فإن هذا الإحساس فى ذاته لا يفترض وجود وردة وإنما الإحساس هو مجرد الوعى به مستقلاً عن وجود مصدره . أما الإدراك الحسى للوردة فهو إدراك الشئ الخارجى مستقل عنى ، وإن صاحبه ذلك الإحساس بالضرورة . نعم ميز لوك بين الإحساس والإدراك أو بين الأفكار والأشياء لكنه جعل الأفكار هى الموضوع المباشر للإدراك ثم أصل إلى وجود الأشياء باستدلال على من هذه الأفكار ، ولا يقين فى الاستدلال العلى . وهنا يقول ريد إن الإحساسات أو هذه الأفكار لا نعيا بوضوح حين نترك الأشياء وأنها لا ترتبط بوجود أشياء خارجية بالضرورة . وفياً يخص الاعتراض الثانى الذى يتقدم به ريد لدفع الشك فى وجود الأجسام فهو قوله إن استخدام الحواس موجه دائماً إلى أشياء خارجة على الذات ، وأن الإدراك الحسى له موضوع خارجى دائماً ، كما أن الإدراك الحسى يتضمن اعتقاداً مباشراً بوجود أشياء خارجة على الذات ، وأن هذا الاعتقاد ميل راسخ فينا ويعبر ريد عنه بقوله إن هذا

١ الاعتقاد من فعل الطبيعة (١) : وسوف نجد فيما بعد أن ميرلوبوتنى يتخذ موقفاً شبيهاً بموقف ريد وإن كانت صياغته أكثر إحكاماً وتطويراً وتأثيراً :

(ب) ولقد تطورت فلسفة الإدراك العام أو الموقف الطبيعي للرجل العادى فى القرن العشرين بفضل الفيلسوف الإنجليزى المعاصر جورج مور G.E.Moore (١٨٧٣ - ١٩٥٨) الذى يسمى أحياناً « فيلسوف الفلاسفة » بسبب تناوله مشكلات الفلسفة من طريق تحليلية لنظريات الفلاسفة ، وفى ذلك يقول : « لا أظن أن العالم أو العلوم أوضحت إلى بأى مشكلات فلسفية ، إن ما أوحى إلى بها هو ما قاله الفلاسفة عن العالم والعلوم » ، ولذلك كان مور رائد فلسفة التحليل منذ بدء القرن الحالى . اهتم مور أيضاً بموجبات الشك المختلفة وأحس أنها على خطأ ، ودخل إلى مهاجمتها من باب الإدراك العام ، وأوضحه أكثر مما فعل توماس ريد ، ويعطى سمات تميز قضايا ومعتقدات الرجل العادى ، ولم يذهب فقط إلى القول بإمكان البرهان على وجود العالم الفيزيائى بطريقة بسيطة للغاية ، وأن لدينا معرفة موضوعية لهذا العالم ، بل ذهب إلى قول جرىء ثار فيه على تراث الفلاسفة وهو قوله إن بعض القضايا التجريبية صادقة يقيناً لا احتمال فيها ولا شك بشأنها ، بعكس ما انتشر بين الفلاسفة من أن اليقين لا يلتمس إلا فى الرياضيات البحتة والمنطق ، وإن كل القضايا التجريبية أو الحادثة احتمالية الصديق فقط . ولا بأس فى هذا السياق من القول إن مور وصل إلى هذه المواقف بعد ما ثار على المذاهب المثالية التى نشأ عليها وكان معتقداً بها ، خاصة مثالية برادلى المعاصرة له ، واتخذ الواقعية مذهباً فى مقابل المثالية :

(١) أنظر : T. Reid, Essay on the Intellectual Powers of Man, Essayllchs.XIV, XVI, XVII.

وأيضاً : Ayer and Winch (editors), British Empirical Philosophers : Locke, Berkeley, Hume, Reid and Mill pp. 519-541 Routledge & Kegan Paul London, 1952.

وأيضاً : A. Bahin, Philosophy An Introduction, pp. 36 f, Chapman and Hall London, 1953.

(ج) يوضح مور قضايا الإدراك العام بأمثلة حية صارخة : أنا أعرف أن لي بدناً من نوع معين هو البدن الإنساني ، والبدن الإنساني بدن شخص له خبرات من نوع معين كذلك التي أكابدها كل يوم وكل لحظة ، وهناك أشخاص آخرون لم خبرات شبيهة بخبراتي في نوعها ، كما توجد أجسام مستقلة عني وعن إدراكي لها ، وقد ولدت من سنوات نخلت ولازلت أعيش على هذه الأرض ، وأن الأرض ذاتها موجودة منذ قرون كثيرة جداً قبل أن يوجد بها الإنسان ، وأن الكواكب والنجوم تلوم في حركاتها في الفضاء حتى لو لم أرها ، إنني أرى أشياء وأسمع أشياء أخرى وأتذكر حوادث الماضية : هذه القضايا صادقة يقيناً بل يجب اتخاذها نموذج الصدق ، وأن أحكم بالكذب على ما يعارضها من أقوال الفلاسفة . ولقد وضع مور سمتين أساسيتين لهذه القضايا تميزها من غيرها وهما الإجماع والإلحاح . ولذلك نقول عن الاعتقاد بوجود الله أو بحياة أخرى بعد الموت إنها ليست من قضايا الإدراك العام لأنه لا يوجد عليهما إجماع . ومعنى الإلحاح أن تلك المواقف لها قدر من الرسوخ في أنفسنا يبعد عنها الشك وأنه يطالعنا تأثيرها وطغيانها في كل حياتنا ولو لم نع ذلك بوضوح . يلاحظ مور أيضاً أنه توجد قضايا نعتقد بها ويمكن البرهان عليها ، وقضايا أخرى نعتقد بها ولا نستطيع البرهان عليها ، لكن عجزنا عن البرهان عليها لا يعني أن نشك فيها أو نتردد في قبولها . يجب أن يبدأ كل برهان من قضايا أولية نسلم بها بلا برهان ، وإلا لا يبدأ برهان ، وقضايا الإدراك العام من هذا النوع الثاني من القضايا إذ هي نقطة بدايتنا . لا أستطيع أن أبرهن لك على أنني أمسك الآن قلماً وأكتب به على بعض الأوراق . لكن قصور البرهان لا يشككني في الواقعة (١) . ثم يقسم مور بعد ذلك برهاناً بسيطاً على وجود العالم : حين أرفع يدي إلى أعلا وأقول « هذه يدي » ، ثم أرفع يدي الأخرى وأقول « هذه يدي » ،

(١) انظر مقال جورج مور A Defence of Common Sense ونشر في
Muirhead (ed), Contemporary British Philosophy, Vol 2,
Allen and Unwin, London, 1925

ثم أقول « توجد على الأقل يدان في العالم » فإني أكون قد برهنت على وجود العالم الخارجي ، وأي محاولة لتشكيكي في أن لي يدين محاولة عابثة (١) .

(د) يمكننا أيضاً أن نلتبس هجوم مور على أنصار الشك المطلق والشك المنهجي على السواء في محاضرة مغمورة عنوانها « اليقين » ، وكان هدف مور تقرير يقين بعض القضايا التجريبية : وفي ذلك يقول أنا الآن واقف أمامكم في هذه الغرفة ولست جالساً في الهواء الطلق . وأنا الآن واقف ولست جالساً ولا مضطجعاً ، مرتد ملابس ولست حارياً ، وأتكلم بصوت مرتفع ولست أغنى أو أحمس ولست صامتاً . في يدي أوراق مكتوبة أقرأ منها ويوجد أمامي مستمعون . هذه قضايا تجريبية أقررها وأعتقد بصحتها يقيناً ولا أشك فيها . من السخف أن أقررها على نحو يحتمل الظن أو الاحتمال . من السخف أن أقول « أظن أني موجود في الغرفة لكنني لست موقناً » . نعم توجد حالات يقبل فيها الظن إذا صدرت هذه الخبرات عن شخص مصاب بفقدان الذاكرة أو بانقصام ، لكنها إن صدرت عن شخص سوى فلا مجال للظن . وتوجد حالات أخرى يقبل فيها الظن إذا دخل شرط الجهل لكنها لا تكذب إذا توفر شرط المعرفة . بل تدل هذه القضايا التجريبية على وجسود العالم ، لأنني حين أقول « أنا الآن واقف » فإني أقول ضمناً إن لي بدنًا ، وحين أقول « أنا الآن قائم في الغرفة » فإني أقول ضمناً بوجود علاقات مكانية مع شيء خارجي وهو الغرفة . فإذا عرفت يقيناً صدق هذه القضايا وإذا كانت تتضمن وجود عالم خارجي لزم أن أعرف أن هذا العالم موجود (٢) .

(١) أنظر مقال مور A Proof of An External World ونشر أولاً في Proceedings of the British Academy Findlay J.N., ed., ١٩٢٩م ثم نشر بعد ذلك في Studies in philosophy. London, 1966.

(٢) نشرت هذه المحاضرة بعد موت مور في كتاب ضم محاضرات ومقالات أخرى بعنوان : G.E. More Aore, philosophical Papers Routledge and Kegan Paul, London, 1959 pp. 227-251.

انظر أيضاً كتابنا : مناهج البحث الفلسفي ، مطبوعات جامعة بيروت العربية ١٩٧٤

٩ - كارل بوبر والواقع العلمى :

كارل بوبر K. Popper (١٩٠٢ -) من كبار المناطقة النمساويين المعاصرين وفلاسفة العلم وعلماء مناهج البحث فى مختلف العلوم وله مواقفه الثورية الأصلية فى هذه المجالات ، كما أن له مواقف إستمولوجية وميتافيزيقية لها أهميتها نذكرها فى فصل لاحق . وقد أثر بنظرياته على كثير من الفلاسفة المعاصرين من ذوى الاتجاهات الفكرية المختلفة . يزعم أنه فيلسوف تجريبي يصحح ويطور التجريبيات السابقة ، كما يعلن أنه فيلسوف واقعى بمعنى أن للعالم الخارجى وجوده المستقل عنا وعن إدراكنا له وتأثرنا به ، وبمعنى افتراض وجود عالم فكرى مستقل عنا وعن العالم الفيزيائى له واقعته ومن منطلق اعتقاده بالواقعية بالمعنى الأول دافع عن إمكان المعرفة الموضوعية للعالم الفيزيائى مهاجماً موجه الشك المطلق . ويقدم عدة حجج للدفاع عن هذه المعرفة نذكر منها ما يلى . أوضح دليل على واقعية العالم هو توفر المأكولات والأطعمة ، وهذه أساس إحساسنا الحى بالواقع الفعلى . نجد أشياء كثيرة تقاومنا ولا نستطيع تجاهلها كالأحجار والأشجار وبنى الإنسان . بل إن استجابتنا لهذه الأشياء مما تتضمن من إحساسات ذاتية . محلاوة طعم المأكولات أو مرارتها وبصلابة الأشياء الأخرى وإحساساتنا بآلام الجسد دليل قوى على وجود الأشياء خارجاً عنى . هنالك موجودات أخرى تغمرنا بوجودها مثل اللغة وممارستنا لها وما تنتج بفضلها من آداب وفنون . اللغة فى أساسها وصفية لأنها تصف الواقع الخارج عنى . وأليست قرارات الدولة وقوانينها تخبرنا بشكل صارخ بوجود واقع هى ؟ وأليس البحث العلمى ظاهرة حية أخرى ، فما موضوعه ؟ موضوعه عالم خارجى وعالم مناضط الناس الآخريين . ثم لا ينسى بوبر تأكيد أنه لا يوجد برهان محكم حاسم على هذه الواقعية أو على دحض حجج الشك كذا لا يوجد برهان حاسم على دحض الواقعية ، لكن لدينا تريرات لها قيمتها نتخذها أساساً للإعتقاد بالواقعية . نحاول فى العلوم أن نصف الواقع ونفسره ونقدم ما يسميه بوبر « نظريات تخمينية ظنية » Coniectural Theries وهى نظريات تأمل فى صلتها

أو أنها فروض معقولة ، لا ندعى لها اليقين لكننا نصفها بالاحتمال (١).

١٠ - خاتمة

(١) إذا أردنا أن نقساءل عن مدى تأثير الفلسفة المعاصرة بالإجمال بموجة الشك - سواء منها المتطرف أو المعتدل - فماذا نقول ؟ وقد نلتقي السؤال بعبارة أخرى هل جاءت الفلسفة المعاصرة بالإجمال في صف الشك أم في صف إمكان المعرفة الموضوعية ؟ لكي نحاول إجابة هذا السؤال يحسن أولاً أن نعيد إيجاز أهم مواقف الشكاك فيما يلي . (١) لا سبيل لنا إلى تقديم برهان محكم دقيق على وجود العالم الفيزيائي . (٢) لكن يمكن التسليم بوجود هذا العالم في حياتنا العملية ، ونسميه عالم الظواهر ، لكي نحقق طمأنينة انفس حين نريد أن نحيا في عالم تتلاءم ونتكيف معه ونستجيب له . (٣) تقوم معرفتنا لهذا العالم - على المستويين النظري والعمل - على الإدراك الحسي أو على الانطباعات الحسية ، ومن ثم فهذه المعرفة ذاتية نسبية تختلف باختلاف الناس والظروف والأزمنة ، أو على أفضل تقدير هي معرفة احتمالية لا تبلغ درجة اليقين (٤) وما دامت المعرفة ذاتية أو احتمالية فلا يمكننا الوصول إلى معرفة طبيعة هذا العالم الفيزيائي . (٥) ونتيجة لذلك لا معنى ولا جدوى لإقامة نظريات ميتافيزيقية ولاهوتية عن تصورنا لحقيقة الوجود ، بل يجب رفض هذه المحاولات رفضاً تاماً . والآن نقساءل إلى أي مدى تقبل الفلسفة المعاصرة بالإجمال هذه المواقف ؟

(ب) لقد حقق الشكاك نصراً أكيداً حين اعترف كل الفلاسفة المحدثين والمعاصرين باستحالة تقديم برهان محكم دقيق منطقياً على وجود العالم الفيزيائي . باستثناء عدد قليل من الفلاسفة مثل كنت وريد ومور وميرلو بونتي لكننا نلاحظ أن موقف الشكاك لا يضعف بهذه الاستثناءات لأن حجة كنت الأساسية في برهانه على وجود العالم تستند إلى التسليم بوجود المقولات

- وخاصة مقولة العلية - في العقل وهي ما يرفضه الشكاك ، ويرى الشكاك في حجج ريد ومور - وهي البدء بالمصادرة على مواقف الرجل العادى الراىحة دون نقد وتمحيص - مصادرة على المطلوب ، كما يقف الشكاك من حجة ميرلوبونتي نفس الموقف .

(ج) يحقق الفلاسفة المعاصرون نصراً مؤزراً على الشكاك حين يبرهن المعاصرون على إقامة معرفة يقينية في مجالات الرياضيات البحتة والمنطق . ينعقد الإجماع الآن على أن قضايا الرياضيات البحتة تحصيلات حاصل ، ولا نخبرنا بشيء عن الواقع ، وأن بعضها واضح بذاته وبعضها الآخر صادق يقيناً باستنباط من تلك القضايا البديهية الواضحة ، وأن إنكارنا لها يوقعنا في التناقض ، وإذن يعود صدق قضايا الرياضيات إلى صدق المبادئ الأساسية للمنطق . أما مبادئ المنطق فهي يقين في ذاتها ولا تحتاج إلى أى أساس يسبقها ويؤيد يقينها استخدامنا للغة التي تنطوى بعض مفرداتها على معان ثابتة مثل أدوات السلب والشرط والعطف والفصل ونحو ذلك . أضف إلى ذلك أن الشكاك لا يعترضون على وجوب الاتساق في التفكير ، بل هم يطالبون به ، لكن هل الاتساق شيء آخر غير التفكير في إطار عدم التناقض ، ولعلنا نذكر هنا قول أرسطو الصائب إن من الغباء أن تحاول البرهان على كل شيء ، وقوله إن الشك المطلق يجعلنا لا نتفوه بكلمة .

(د) نأتى الآن إلى نصر جزئى لكلا الشكاك وأنصار الموضوعية في المعرفة . يرى أغلب الفلاسفة المعاصرين أن بإمكاننا الوصول إلى معرفة موضوعية عن العالم الفيزيائى ، وأن هذه المعرفة الموضوعية معرفة احتمالية لا تصل إلى يقين معارفنا في الرياضيات البحتة والمنطق . وتوجد عدة معانٍ للمعرفة الاحتمالية ، فمنها أن احتمال صدق القضايا التجريبية عن العالم أكثر من احتمال كذبها ، ومنها أن القضايا التجريبية حادثة ممكنة الصدق لكن لا ضرورة لها بالمعنى المنطقى ، ومنها مطابقة صدق القضايا التجريبية لحساب الاحتمالات التي تحسب احتمالات ما يقع ويحدث ونحو ذلك . ونموذج هذه المعرفة الاحتمالية قوانين العلوم التجريبية ، لكن يدخل في هذه المعرفة أيضاً ما يصل

إليه فلاسفة العلم من قضايا فلسفية عن تركيب العالم الفيزيائي ، رغم أنها لن تكون قضايا تجريبية بالمعنى الدقيق ، مثل تأملات الفلاسفة عن حدوث الكون أو قلمه ، وعن الحتمية واللاحتمية ، وتغلغل مبدأ العلمية كلياً أو جزئياً ونحو ذلك . ومن جهة أخرى يعتبر هذا المجال من المعرفة نصراً جزئياً في نفس الوقت لأنصار الشك الذين قضوا على أي أمل في بلوغ اليقين فيما نعرفه عن هذا العالم ، كما قضوا على أي أمل في اكتشاف طبائع الأشياء .

(هـ) هنالك مجال آخر يعبر عن نصر جزئي لكلا أنصار الشك وأنصار المعرفة الموضوعية ، وإن كانت ترجح كفة الآخرين قليلاً أو كثيراً ، وهو مجال البحث الميتافيزيقي . ما البحث الميتافيزيقي ؟ له مجالات مختلفة ، فقد يكون البحث القبلي في الوجود وأنثائه ، وافتراض عالم معقول أو عوالم معقولة بالإضافة إلى العالم الفيزيائي ، أو النظر إلى هذا العالم الفيزيائي من وجهات نظرية قبلية ، وقد تكون أفضل صياغة لهذا المجال قول جورج مور إنه « محاولة إقامة حقائق عامة عن الكون ككل مما لا يسمح بالتحقيق التجريبي » ، وقد يكون مجال البحث الميتافيزيقي وجهة نظر إلى العالم الفيزيائي تعطيك حججاً مقنعة أو أكثر إقناعاً أو أقل إقناعاً من وجهة نظر أخرى إلى العالم بحيث لا يمكن تدعيمها ولا رفضها برهان منطقي محكم . ويتضمن هذا البحث زعماً بإمكان الوصول إلى معرفة عن حقائق الأشياء وطبيعتها . فإذا تم تحديدنا لمجال البحث الميتافيزيقي قلنا باديء ذي بدء إن أنصار الشك يرفضون هذا المجال رفضاً تاماً ، فما موقف الفلاسفة المعاصرين ؟ الإجابات كثيرة ومتشعبة ومتشابكة . فمن الفلاسفة المعاصرين من نصر الشك مثل أصحاب الوضعية المنطقية المعاصرة (رغم أنهم ليسوا شكاكاً في المعرفة) وقالوا إن المبحث الميتافيزيقي ليس فقط مرفوضاً أساساً وإنما قضايا الميتافيزيقا عديمة المعنى . وإن كنا نلاحظ أن هذه الحركة الوضعية حين تطورت سمحت بنوع من الميتافيزيقا مثل رد الحالات العقلية والنفسية في الإنسان إلى حالات فيزيائية أو حركات سلوكية . ومن جهة أخرى نجد طائفة أخرى

من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين يتحمسون للبحث في الوجود وطبيعته مثل العالم المعقول عند ليبنتز ، وجانب من فلسفة كنت والذى يتعلق بمجال الأخلاق والدين ، وفلسفة هيجل والهيغلين ودعوتهم إلى المطلق ، وفلسفة هوسرل في قلرة العقل على سبب أغوار الوجود وماهياته ، وفلسفة العدم عند هيدجر وسارتر ونحو ذلك . ونجد بعد ذلك طائفة من الفلاسفة المعاصرين يقفون موقفاً وسطاً بين الإنكار والتحمس ويدعون إلى ميتافيزيقا لها جذورها في العالم الطبيعي الفيزيائي لكنهم يجاوزون هذا العالم بتأملاتهم المتواضعة ، مثلاً نجد في تصور رسل للجسم المادى في العالم الفيزيائي تركيب منطقي من معطيات تجريبية وفي تصوره لخصوصية الحياة النفسية والعقلية أو في إنكار فتجنشتين لهذه الخصوصية ودفاعه عن أن الموقف المقبول لتفسير الحياة النفسية في الإنسان هو الاحتكام إلى السلوك الظاهر في البيئة والتعبير عنه بلغة عادية يفهمها الكل ، أو في تطوير النظرة إلى تصور العالم المعقول فبدلاً من الحديث عن عالم المثل الأفلاطوني ، صرنا نتحدث عن عالم مستقل عنا يسد به فريجه عالم المعاني والحقائق ، نكتشفه ولا نخلقه وليس عالماً مكافئاً ، لكن نجد تطوراً مبتكراً في تصور هذا العالم عند كارل يوبر وحديثه عن « عالم ثالث » (غير العالم الطبيعي والعالم النفسى) يضم اكتشافاتنا العلمية ومنجزاتنا الأدبية والفنية . والخلاصة من كل هذه القضايا المبتسرة التى ينقصها الوضوح أن الشكاك لم يؤثر في نبض الفلاسفة الذين رأوا الاستمرار في التأمل الميتافيزيقي ، لكن الشكاك أثر في البعض الآخر من المعاصرين الذين عزفوا عن التأمل في حقائق الوجود لكنهم أصروا على البحث الميتافيزيقي في حقيقة الفعل الإنسانى وفي صياغة تصوراتنا القبلية عن العالم الطبيعي .

(و) ولنا أن نتساءل أخيراً : أيهما أكثر تأثيراً على مسرح الفلسفة المعاصرة أنصار الشك أم أنصار إمكان المعرفة الموضوعية ؟ نجيب بإيجاز فيما يلي . يحقق أنصار المعرفة الموضوعية نصراً على الشكاك حين يجمع الفلاسفة والمناطقه والرياضيون المعاصرون على أن قضايا الرياضيات البحتة وقواعد المنطق صادقة

دائماً وبقينية . لكن ينتصر الشكاك على خصومهم حين يعترف الخصوم أن من المستحيل تقديم برهان منطقي محكم على أن العالم الفيزيائي موجود أو غير موجود مستقلاً عن إدراكنا ووجودنا . وينتصر أصحاب المعرفة الموضوعية نصراً جزئياً في مجالين هما إجماع الفلاسفة والعلماء المعاصرين على إمكان إقامة معرفة موضوعية عن العالم الفيزيائي لكنها معرفة احتمالية ، واقتناع أغلب الفلاسفة المعاصرين بأهمية البحث الميتافيزيقي وتغلغله في شتى فروع الفلسفة بل وضرورته لكثير من العلوم التجريبية والصورية . وهذان المجالان بقدر ما يحققان نصراً جزئياً لأنصار المعرفة الموضوعية يحققان أيضاً نصراً جزئياً للشكاك ، بمعنى أن الشكاك أثروا في كل الفلاسفة وجعلوهم أكثر حذراً في إقامة قضايا احتمالية عن العالم ولم يتحدثوا عن يقين هذه القضايا كما أنه لم يعد يوجد من يدعى الوصول إلى طبيعة الأشياء . أضف إلى ذلك أن الشكاك جعلوا الميتافيزيقيين أكثر حذراً في صياغة نظرياتهم بحيث تنحصر النظريات الميتافيزيقية في نظرة شاملة إلى عالمنا الفيزيائي أو عالم الإنسان ومشكلاته ، ولم تعد توجد تأملات في عوالم أخرى .

بين ديمقراطية اثينا ودكتاتورية اسبرطة

بقلم

د . أحمد محمود صبحي

استاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية

بين ديمقراطية أثينا ودكتاتورية اسبرطة

سألني محدثي - وقد كان أجنبياً - لم أنجب مصر في الفترة من العشرينات إلى الأربعينات في هذا القرن طسه حسين والعقاد وأحمد أمين ، وعجزت عن أن تنجب أمثالهم في الثلاثين سنة الماضية مع أنها استقلت منذ بداية الفترة الأخيرة ؟ قلت لا أدري لم خطر على بالي الآن كل من أثينا واسبرطة ، قال محدثي : ماذا تعني ؟ قلت : ولم أنجب أثينا فلاسفة من أمثال سقراط وأفلاطون ومسرحيين من أمثال سوفوكليس وبوريديس ، بينما عقلت اسبرطة عن أن تنجب حتى سوفسطائياً ؟ قال : أتقصد ... وقاطعته قبل أن يكمل عبارته : الإشارة هنا أفصح من العبارة فضلاً عن أنني لا أود أن أخوض في السياسة .

(١)

تقع أثينا في شبه جزيرة أتيكا في موقع جعل منها مركزاً اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً لشبه الجزيرة ، ولم تكن ظروفها تسمح بسيطرة مطلقة لطبقة واحدة على الإنتاج ومن ثم التسلط السياسي على سائر الطبقات ، ذلك أنها لم تكن تعتمد على مورد واحد للإنتاج سواء في الزراعة أو الصناعة أو التجارة ، بل كان اعتماد المجتمع الأثيني على هذه الموارد متعادلاً متكاملًا الأمر الذي جعل وضع الطبقات الاجتماعية بدوره متعادلاً متوازياً الأمر الذي مكن لقيام الديمقراطية .

وكان لدى أثينا مساحة لا بأس بها من الأراضي الزراعية تكاد تكفي لضرورات الحياة وذلك حتى القرن السادس قبل الميلاد . لم تكن دون الضروري من العيش فهجرها أهلها ، ولا في رخاء يتيح تسلط طبقة ملاك الأرض ، وبازدياد عدد السكان وتزايد احتياجاتهم اتجه الأثينيون إلى سواحل البحر الأسود حيث الحقول الغنية بالقمح ، وأقاموا المستعمرات لتلبية الاحتياجات ولتأمين مناطق النفوذ وطرق القوافل البحرية التجارية ، وأنشأت أثينا لنفسها أسطولاً تجارياً وحربياً بعد أن اشتبكت في صراع مع المدن الأخرى ، وقد أدى ذلك إلى ظهور طبقتين : طبقة التجار من جهة

وطبقة الملاحين وعمال الشحن والتفريغ من جهة أخرى ، ومن ثم أصبح النظام السياسى انعكاساً للتوازن بين هذه الطبقات الثلاث ملاك الأرض والتجار والعمال . (٥)

على أن ذلك لا يعنى أن أثينا لم تعرف غير الديمقراطية طوال تاريخها ، وإنما اكتسبت زعامتها لمنطقة أتيكا بفرض الملك ثيسوس الوحدة عليها مما مكن لنظام حكم مطلق يخضع القوى الأخرى لسيطرة أثينا ، ولكن أثينا استطاعت أن تتجاوز النظام الملكى الذى عنده توقفت عدة مجتمعات ، فبدلاً من أن يظل الحكم وراثياً انتقلت السلطة إلى قائد من الأرستقراطيين ، وتبع ذلك انتقال السلطة التنفيذية إلى الحاكم أو الأركون وهو من الأرستقراطيين ، ثم انتقلت السلطة القضائية إلى ستة إداريين فلم تصبح للملك إلا سلطة رسمية .

وقد كانت الحروب المستمرة من العوامل المؤثرة فى التحول من السلطة المطلقة ، إذ كانت هذه الحروب من الضراوة بحيث تؤدي الهزيمة إلى خراب تام للمدينة واتخاذ مواطنيها أسرى ، فكان لابد لهم أن يشاركوا فى تحمل تبعاتها ومسئولياتها ، فكان هناك جهاز تنفيذى يمارس أعضاؤه الحكم لمدة محدودة كانت عشرة سنوات أصبحت سنة واحدة منذ عام ٦٨٣ ق . م وجهاز آخر تشريعى يسمى مجلس الأريوباجوس (الشيوخ) عضويته مدى الحياة لأعضاء السلطة التنفيذية بعد أن تنهى مدة خدمتهم .

ولا يعنى ذلك أن النظام السياسى فى أثينا كان مستقراً دائماً ، فقد ظهر بعض الطغاة من أمثال كيلون ، غير أن الأزمات الناجمة عن الحكم الفردى نهبت الطبقة الأرستقراطية إلى ضرورة معالجة الأوضاع بالحسنى . فى ظل هذه المناخ نشأ أول تشريع وضعى يمكن للطبقات المحكوم أن تجد طريقها إلى

• وقد لعبت فكرة التوازن دوراً هاماً فى الفكر الإغريق : توازن الطبقات فى السياسة ، توازن بين النفس والجسم فى الفن الكلاسيكى ، توازن بين الدفاع والأتهم فى القضاء ، تكافؤ الأدلة لدى السوفستائيين ، توازن قوى النفس الثلاث لتلازم من ذلك فضيلة العدالة لدى أفلاطون ، الوسط العدل بين إفراط وتفریط لدى أرسطو .

المشاركة في السلطة ، وينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم بقوانين تبين الحقوق وتحدد الواجبات ، وأعني به ذلك التشريع المنسوب إلى المشرع الذي ذاعت شهرته وأعني به صولون الذي نشأ في أوائل الثلاثينيات من القرن السابع قبل الميلاد . وعاش فترة تمثل ضغط طبقة التجار الصاعدة على الطبقة الأرستقراطية بعد أن أصبحت تشاركها في الثروة ، وكان بشخصه يمثل مصالح طبقتين : فهو ينتسب بحكم مولده إلى طبقة ملاك الأرض ، ولكنه جمع ثروته عن طريق التجارة ، ومن ناحية أخرى كانت طبقة العامة قد قردت إلى حالة سيئة زادت الأزمة الاقتصادية نتيجة الحروب سوءاً ، فاستدان الكثير منهم وانتزعت أملاكهم وبيع بعضهم في سوق الرقيق وفاء لديونهم ، وفر البعض الآخر خارج نفوذ أثينا خشية العبودية .

وكان صولون قد اكتسب شهرته بعد أن ألهم الأثينيين بأشعاره ليستردوا جزيرة سلاميس التي تشرف على ميناء أثينا ، وكانت ميجارا قد استولت عليها ، فاستعبدت الجزيرة حوالي عام ٦٠٠ قبل الميلاد .

تولى صولون منصب الأركون - الحاكم التنفيذي - حوالي عام ٥٩٤ قبل الميلاد ، فواجه هذا الوضع المتدهور المتوتر بين الطبقات الثلاث : صراع الطبقة الصاعدة من التجار مع طبقة الأرستقراطيين من أصحاب الأراضي من جهة ، وسوء حال طبقة العامة من جهة أخرى ، ومن ثم فإنه يمكن تقسيم مشروعاته إلى قسمين :

القسم الأول : ويستهدف التوفيق بين مصالح الأرستقراطية والطبقة الصاعدة من التجار ، ربط صولون بين الثروة والحقوق السياسية فأصبح دخل الفرد هو الذي يحدد مدى تمتعه بالحقوق السياسية ، وكانت هذه الحقوق مرتبطة من قبل بالحسب والنسب ، وهكذا أمكن للتجار أن يصبحوا أعضاء في المجلس التنفيذي بعد أن كان مقصوراً على الأرستقراطيين ، كذلك أقام إلى جانب مجلس الأريوباجوس (الشيوخ) مجلساً للشورى (البوك Bouk) يضم أربعاً عشرة عضو - مائة من كل قبيلة من قبائل أثينا الأربع

وبذلك أتاح مجالا آخر لطبقة التجار ، فكان أن تحرك بعض الأرستقراطيين إلى استثمار أموالهم في شيء آخر غير الأرض ، فالتجّروا إلى البحر وبذلك أصبح لأثينا أسطول تجارى يصدر منتجاتها من الكروم وزيت الزيتون والأواني المزخرفة إلى بلدان البحر المتوسط ووسط أوروبا .

ومع أنه كان من المتوقع أن يعارض الأرستقراطيون هذه التشريعات ، ومع أن أصلقاء صولون قد نصحوه أن يصبح طاغية ، فإنه رفض مفضلا جانب الإقناع على الإكراه ، قائلا : الدكتاتورية مقام جميل حقاً ولكنها كمقام فوق قمة جبل له طريق للصعود إليه وليس ثمة طريق للنزول منه ، وقد حذر الأرستقراطيون شعرا وخطابة من الاستناد إلى القوة أو الاعتماد على الثروة في ارتكاب المظالم ، فليس الخطر على أثينا من عدو خارجي بقدر خطر حرب أهلية أو مجاعة تهددها فضلا عن انتقام الأقدار نتيجة الظلم ، من أجل ذلك تقبل الأرستقراطيون إصلاحاته باعتبارها أهون من قيام طاغية يصادر الأملاك وينبئ الخسوم ويستميل العامة ويستند إلى الديمقراطية كما حدث من قبل .

القسم الثانى : يستهدف طبقة العامة أو هى إصلاحات ذات طابع اجتماعى
كانت الأراضي مرهونة بسبب ديون أصحابها ، ففك الرهون وألغى الديون وأعاد الأراضي لأصحابها بعد أن أعاد إليهم الحرية التى سلبت منهم بسبب الديون ، وحرّم اتخاذ شخص المدين رهينة أو أسيراً ضماناً للوفاء بالدين ، وبذلك ألغى العبودية الناجمة عن الدين (بفتح الدال) ، تلك العبودية التى كانت تمتد إلى سائر أفراد أسرة المدين إن عجز — وهو غالباً ما يعجز عن سداد دينه — وهكذا أعاد كرامة المستأجرين والعامة ، ثم أفسح لهم المجال بالعضوية فى المجلس التشريعى ، حقيقة لقد كان ذلك قائماً قبله ولكنه لم يكن نافذاً بسبب سوء الأوضاع الاقتصادية ، فلقمة العيش لم أبدى وأولى من المشاركة السياسية ، وكان المجلس يضم جميع المواطنين الأحرار ويشرف على سلطة كبار الرسميين ويسن القوانين ويعلن الحرب ، وأضاف صولون إلى ذلك إنشاء المحاكم الشعبية

(Holinth) الى كان على أعضاء الهيئة التنفيذية أن يقدموا لها حساباً عن أعمالهم .

هكذا امتدت إصلاحات صولون إلى النواحي الاجتماعية والمالية والتشريعية ، أما في القضاء فقد أصبح من حق كل مواطن نقل قضيته من محكمة إلى أخرى قبل صدور الحكم وحقه في أن يقاضى أى مواطن يرى أنه قد أخطأ مادفاً بذلك حماية المواطنين من إساءة الرؤساء استخدام السلطة ، لقد أصبح الشعب أو الديموس Demos على حد تعبير أرسطو سيد الدستور ، وبذلك أقام صولون التوازن بين طبقات المجتمع الثلاث ، ولقد حدد هو هدفه بقوله : في القرارات الخطيرة يتعذر أن ترضى الناس جميعاً ، وإن كان يجب أن تتوخى ذلك ، لقد أعطيت - الديموس - (الشعب) كل ما يحفظ كرامته لا أكثر ، كما حرصت على ألا أجعل الأغنياء تقاس ضمائرهم من ارتكاب المظالم ، وبذلك بسطت ذراعى على كليهما - الفقراء والأغنياء - لم أسمح لأحدهما أن يطغى على حساب العدالة ، وإنما تحسن طاعة الشعب لرؤسائه إذا لم يزد عن الحد عنفهم أو يتهاونوا أكثر من اللازم معه ، فالشعب كالفرس يجب ألا يغالى الفارس في قبض اللجام أو لإرساله ، ولما مثل هل سن للأثينيين أصلح التشريعات أجاب : هل شرعت لهم أصلح ما ينفع لهم .

هكذا خاطب صولون في الإثينيين قلوبهم وعقولهم وضمائرهم وأحسن التعبير عن روحهم وآمالهم ، وبذلك أصبح الأب الروحى للديمقراطية اليونانية بعامة والأثينية بخاصة ، فشر كل مواطن أن الحكومة ليست كياناً غريباً عنه مفروضاً عليه ، وإنما هو جزء منها يشارك في تبعاتها الأمر الذى أثار في الفرد الاعتزاز بموطنه ، وقد بدأ الهاربون من الديون العودة إلى مدينتهم ليشتركوا العمل من أجل ازدهار أثينا ومجدها .

غادر صولون أثينا في سن السادسة والستين بعد أن تولى منصب الأركون -

الحاكم التنفيذي - مدة خمسة وعشرين عاماً (١) غادرها إلى مصر للدرس والتجارة - على حد تعبير أرسطو - أو لتعلم التاريخ من كهنة مصر في رأى بلوتارك ، وقد نصح الأثينيين قبل سفره بقوله : « إن خير نظام مستقر للحكم أن يطيع المحكومين الحكام وأن يطيع الحكام القوانين » .

غير أن تشريعات صولون وإن أرست قواعد الديمقراطية إلا أنها لم تحل دون محاولات الوصف بها ، كانت طبقة الأرستقراطيين غير راضية تماماً عن سلبها امتيازاتها ، وكانت العامة تأمل أن توزع عليهم أراضي الأرستقراطيين وربما كانت طبقة التجار أكثر استفادة من تشريعاته ، ومن ثم فقد ظل التوتر بين الطبقات قائماً ممثلاً في الصراع بين الأحزاب الثلاثة : حزب السهل ويمثل الأرستقراطيين أصحاب الأراضي في السهول ، وحزب الساحل ويمثل التجار ومعظم تجارهم بحرية ، وحزب العامة الذي يمثل العامة التي تمارس الرعى في الجبال ، وقد أدى هذا الصراع إلى قيام طاغية هو بيزيستراتوس الذي استولى على السلطة عام ٥٤٥ قبل الميلاد ، ومن فراسة صولون أنه حذر الأثينيين منه : (يا أهل أثينا إنى أنفذ من بعضكم بصيرة ، وأشجع ممن يعرفونه ولكنهم لخوفهم منه يسكتون عنه) قام بانقلاب عسكري من حرسه الخاص مبرراً انقلابه - بعد أن جرح نفسه - بأنه اعتدى عليه - وهكذا يفتعل أى دكتاتور حادثة يتخذها ذريعة للتخلص من معارضيهِ ، هاجم حرسه الأكروبول واستولى عليه ، وليكتسب شعبية لدى العامة هاجم طبقة الملاك - مع أنه منهم - حتى إذا توطدت له السلطة نفى خصومه من الأرستقراطيين لأنهم أرستقراطيون وإنما لأنهم خصومه وصادر أملاكهم ووزعها على العامة وألغى الديون وفرض الضرائب على الأغنياء .

(١) نموذج الحاكم الديمقراطي قولاً وعملاً : أن يتنازل عن الحكم بإرادته لا أن يفرض نفسه على الناس ملئ الحياة ، ثم أن يسمى إلى العلم في شيخوخته ، وقد سمع من كهنة مصر عن قارة غارقة تسمى أطلنطس كانت حياة الناس فيها مثالية ، فألف في ذلك ملحمة ألهمت كتابه الهوتوبيات من أمثال أفلاطون ويبيكون ومور .

(٢) لا أن يعطوا القانون أجازة !

غير أنه لما لم يستطع أن يلغى التشريعات الديمقراطية أبقى على شكلها ممثلاً في مؤسساتها دون مضمونها إذ جعلها تجمّع وتنفض تحتفظاً بالسلطة لنفسه ، هكذا التنظيمات الديمقراطية إن استبد بها حاكم مطلق فإنه إما أن يشل إرادتها أو يتخذها وسيلة لتحقيق مآربه عن طريق الغوغاء والوصوليين أو الاثنين معاً . على أن الحق يقال لقد قام بيزيستراتوس ببعض الإصلاحات ، إذ قضى على البطالة ووزع الأراضي وشيد الهياكل والمرافق العامة وحفر المناجم وعقد معاهدات تجارية وأقام لأثينا مستعمرات فراجت التجارة ، واهتم بالفكر فشكل لجنة لصياغة الإلياذة والأوديسة فأصبحت بالصورة التي نعرفها الآن ، وهكذا أصبحت أثينا في عهده تتصلر مدن اليونان ، على أن ذلك ليس من لوازم انفرادها بالسلطة وإنما لأنه كان على حدّ تعبير أرسطو أقرب إلى احترام القوانين منه إلى انتهاك حرمتها (١) .

وبالرغم من رضى الأثينيين عنه حتى كانوا يرددون من بعده : أن الحياة في ظل بيزيستراتوس هي الحياة في عصر كرونوس (٢) فقد أدركوا أن تولى ابنه الحكم من بعده أن حكم الفرد لا يؤمن جانبه فعادت أثينا إلى تشريعات صولون وتحديد السلطات والحيلولة دون انتكاسة إلى الحكم الفردي وذلك حين أصدر المجلس الشعبي قانون النفي السياسي الذي بمقتضاه يجز للمجلس نفي أي شخص للشك في نواياه السياسية .

هذا وقد استكملت مقومات ديمقراطية أثينا ورسخت أقدامها بفضل زعامة مستنيرة تمثلت في بيركليس الذي حكمها أكثر من ثلاثين عاماً (٤٦١-٤٢٩ ق) كان بيركليس قد تعلم من فيثاغورس واستمع إلى زينون الأيلي وتلمذ على انكساغوراس ، لم يكن يستثير في خطبه انفعالات الدهماء وإنما كان يخاطب

(١) أرسطو - وترجمة الدكتور طه حسين : نظام الأثينيين ص ٦١ .

(٢) كرونوس أبو رئيس الألهة زيوس والعبارة تمكس انبهار العامة عادة بأعمال الدكاتور وحين مات بيزيستراتوس كان قد مضى على انقلابه العسكري ٢٢ سنة منها ١٩ سنة حاكماً مطلقاً والباقي مثقياً .

العقول المستنيرة الأمر الذي خلده خطبه وجعل منها دروساً في الديمقراطية ،
ففي خطبته الجنائزية التي ألقاها تكريماً لمن سقط من أبناء أثينا في مساحة
الحرب مع أسبرطة قال : إن الأثينيين قد وقعوا في حب مدينتهم كما لو كانت
عشيقه لهم ، إننا نوفر قديراً متساوياً من العدالة للجميع ، كما أننا نمجّد الموهبة
في أي مجال لأن التفوق (الاريتيه) جدير عندنا بالتمجيد ، إن لدى كل مواطن
فينا وقتاً يكرسه لشتون مدينته إلى جانب شتونه الخاصة ، إن البعض يدعو من
لا يشترك في الحياة العامة رجلاً مسالماً أما نحن فنعدّه خاملاً لا فائدة منه ،
فينا خطباء ولكننا لا نعتبر الكلام عائقاً عن العمل بل مقلعة ضرورية له ،
بل إن الأعمال التي يقدم عليها المرء دون مناقشة لا بد أن يكون مصيرها
الفشل المحقق ، إننا نسمح لأي إنسان بدخول مدينتنا ولا نطرد الأجانب
مخافة أن يروا أكثر مما ينبغي ، إن أثينا مدرسة لكل بلاد الإغريق .

هذه فقرات من خطبة ألقاها بيركليس عقب أخرج امتحان امتحنت
به ديمقراطية أثينا ، كانت قد هزمت أمام الدكتاتورية العسكرية لأسبرطة ،
ومن ثم أراد بيركليس أن يثبت أفئدة الأثينيين فلا يتزعزع إيمانهم بديمقراطية
مدينتهم إزاء هذا الامتحان العصيب ، ولقد كان صادقاً في كل ما قال ،
كان المواطن الأثيني قد ارتبط بمدينته برابطة عضوية لأنه كان ينظر إليها
على أنها حياته ونشاطه ومصيره ، يشارك في تبعاتها في الحرب والسلام ،
وكات بيركليس قد شجع الأعضاء على حضور جلسات المجالس الشعبية بمنح
مكافآت ، ولقد أبرزت الديمقراطية مواهب الأثينيين حقاً ، فخرجت
أثينا في المسرح أكبر كتاب العالم القديم : سوفوكليس ويورييليس وفي الفن
فيدياس وفي الفلسفة سقراط وأفلاطون ، وكانت بحق رائدة الأدب
والفن والفكر .

حقيقة لقد لقيت ديمقراطية أثينا نقداً مرّاً من كبار مفكرها ، أما أفلاطون
فلم يمجّد فيها إلا صورة لحكم الغوغاء ، وكان متأثراً في ذلك بأرستقراطية أسرته
من جهة ولإعدام النظام الديمقراطي ممثلاً في المجلس الشعبي أستاذه سقراط من

جهة أخرى ، وكان الأخير قد أخذ عليها التسرع أو الارتجال في إخطر الأمور فضلاً عن أنها لا توكل الوظائف إلى متخصصين وإنما إلى أفراد وصل بعضهم إلى مناصبهم بنظام القرعة التي تعنى المصادفة البحتة ، كذلك أخذ أيزوقراط وهو أحد الخطباء السياسيين على المجالس الشعبية اختلاف الآراء في المواقف التي تقتضي الحسم كما كانت العامة يسيرهم الزعماء الديماجوجيون ، وانتقدها أريستوفانيس في مسرحياته الكوميديّة ، فهي تعنى وقوف العاطلين طوابير منتظرين اقتراع أسماهم ليكونوا قضاة يتقاضون منحة في صورة مكافآت ، ويعاب على ديمقراطية أثينا أيضاً أن الزعماء الديماجوجيين استغلوا قانون النفي لإبعاد شخصيات من خيرة رجال أثينا فنفت أقدر قوادها العسكريين في أكثر الأوقات احتياجاً لهم .

ولكن ذلك كله ليس عيباً في التشريع أو النظام وإنما في التطبيق أو الإنسان إذ ليست الديمقراطية في أنظمة تشريع فحسب وإنما في واقع يطبق ، وتعتمد صلاحية التطبيق على العامل الإنساني إلى حد كبير ، ومع ذلك فقد حاولت ديمقراطية أثينا أن تضع القيود التي تحد من إساءة العامل الإنساني للنظام ، فيشترط فيمن يرشح لمنصب الأركون (الحاكم التنفيذي) ، ألا يكون متهماً بتهمة أخلاقية أو مرتشياً ، مؤدياً لواجباته العسكرية والتزاماته الضريبية ، كذلك لجأوا إلى نظام الاقتراع في المحاكم الشعبية ليتفادوا التأثير على الناخبين في عملية الانتخاب ، ولا يقل عدد القضاة في القضية عن ثلاثمائة حتى تصعب رشوتهم ، ولم يكن يحدد أشخاصهم - منذ القرن الرابع - إلا صباح النظر في القضية المعروضة .

وهناك مأخذ أخرى على ديمقراطية أثينا ، فهي لم تكن شعبية تماماً ، وإنما كانت مقصورة على من له حق المواطنة - وقد حددها بيركليس بمن ولد من أبوين أثينيين ولم يكن هؤلاء يزيدون على سبع سكان أثينا الذين كان عددهم يتراوح بين ٢٠ ألف ، ٤٠ ألف خلال تاريخها ، ولم يكن في وسع الرقيق الذين يصلون إلى مائة ألف - أو الأجانب أو النساء رفع الدعوى في المحاكم إلا عن طريق مواطن أثيني .

وبينما كانت أثينا تمارس الديمقراطية بين مواطنيها الأحرار فقط فقد كانت تمارس أفظع أنواع البطش والاستبداد في علاقاتها بالمدن المجاورة الأمر الذي أشعل نار الحرب .

على أنه لا يصح لهذه المآخذ أن تجعلنا نغفل عن محاسنها ، ذلك أن الإنسانية لم تعرف نظاماً سياسياً وضعياً خالياً من عيوب ، ومن مزايا الديمقراطية أنها تسمح بحرية الفكر والنقد فلا تخفى على الناس عيوبها ، وانعدام النقد في الأنظمة الدكتاتورية لا يدل على صلاحيتها وإنما هو تكيم الأفواه وصمت كصمت أصحاب القبور .

وما كان أى نظام آخر يصلح بأحسن مما صلت أثينا بالديمقراطية ، فما أسهمت به في تراث الإنسانية من فكر وحضارة إنما يرجع إلى ديمقراطيتها ، إنه النظام الذى فجر الطاقات الخلاقة فخرجت أعظم المفكرين ، كان عضو المجلس الشعبى يستمع إلى أقدر المفكرين ، وكان عضو المحاكم الشعبية ملزماً بأن يفحص ويمحص ويزن أدلة الطرفين المتخاصمين ، وكان المواطنون يحصلون على مكافآت لحضور تمثيلات المسارح لا لمجرد الترفيه وإنما لأنها تصقل الفكر وتهذب ، وهكذا مكنت دولة المدينة لمواطنيها لا أن يعيشوا فقط وإنما أن يعيشوا - على حد تعبير أرسطو - على خير وجه ، فما كان الأثيني يتقبل تسلط حكم الفرد إلا على مريض ، ففى مسرحية أنتيجون لسوفوكليس (إن مدينة لا رأى فيها إلا لرجل واحد لا تعد مدينة) أى تستحيل الحياة فيها .

وديمقراطية أثينا هى رائدة الفكر السياسى فى الحضارة الغربية الحديثة ، وإن دانت الأخيرة بالبنوة للحضارة اليونانية فلإنما لديمقراطية أثينا فى المقام الأول من الاعتبار .

(٢)

انفصلت إسبرطة فى مرحلة من تاريخها عن المسار العام لسائر المدن

اليونانية وذلك حين تبنت لنفسها نمطاً من الحياة أصابها بالعمى الحضارى فلم تنتج فكراً ولا علماً ولا فناً ولا فلسفة ، أصبحت كما وصفها توينبى مجتمعاً بلا تاريخ ، ومع ذلك فلا بد من التاريخ لها لأنها استحوذت عليها نزعة عسكرية جعلت منها سوط عذاب لجيرانها فضلاً عن أنها وضعت الديمقراطية الأثينية فى امتحان رهيب ، ومع إفلاسها الفكرى فقد كانت مصدر إعجاب بعض المفكرين ، استلهم بعض أنظمتها أفلاطون فى « الجمهورية » وأثنى على دقة نظامها والصرامة فيها كل من زينوفون وبلوتارك .

ومع أنها لا تختلف تاريخياً ولا جغرافياً عن سائر المدن الإغريقية فإن قسوة الحياة دفعها إلى نمط من الحكم عسكرى حتى تفرض سلطاتها على ما حولها من مدن تفوقها عدداً وخصباً وحضارة ، مجتمع لم يزد على سبعين ألف نسمة يستطيع بسياسة القهر والفتح أن يستعبد جيرانه وأن يجلب من الأسرى مئات الآلاف يسخرهم لجميع مستلزمات الحياة ، ذلك أن الإسبرطى لا يشتغل بالتجارة أو الصناعة أو الزراعة وإنما هو متفرغ تماماً للمهام العسكرية .

ويرجع نظام اسبرطة إلى دستور ينسب إلى ليكرجوس عام ٨٨٥ ق . م ولكن بعض المؤرخين يشكون فى وجوده لأنهم لا يتصورون أن يتمكن فرد أن يفرض أغرب دستور على طبقة حاكمة ، رمن الغريب - وكل شئ فى اسبرطة غريب - أن تبدأ متاعبها بمجرد انتصارها على المسينين (٧٣٦ - ٧٢٠ ق . م) ذلك أن الانتصار قد أحال حياة المنتصرين إلى شقاء . ولا تبرز فى دستور ليكرجوس ملامح دكتاتورية سافرة ، على العكس فإن سلطة الملكين - وليس ملكاً واحداً - إنما تحددها الجوروسيا أو مجلس الشيوخ الذى يتكون من أرسقراطيين فوق سن الستين عددهم ثمانية وعشرون عضواً ، أما الملكان فليس لهما من سلطان إلا تقديم القرابين وقيادة الجيوش ورئاسة الهيئة القضائية ، وأما المجلس فمن سلطته أن يقترح القوانين وأن يضع السياسة العامة للدولة التى تعرض على الجمعية العامة المشكلة من جميع المواطنين المذكور فوق سن الثلاثين .

أخذت أسبرطة إذن من الديمقراطية شكلها ومظهرها ومن الدكتاتورية حقيقتها وجوهرها من أجل تفرغ كامل للحرب ، إذ لا يشتغل الأسبرطي بأى حرفة أو مهنة حتى لا تفسده الثروة ، ولا يحتك بغيره من مواطني المدن الأخرى سواء بالسفر أو بزيارة الأجانب للمدينة حتى لا تفسده الأفكار المستوردة ، ولا تشترك أسبرطة في دور الألعاب الأولمبية حتى لا تقوم روح رياضية في العلاقة مع سائر المدن .

أما النظام التربوي فيبدأ منذ الولادة ، فلا مكان للمشوهين أو ضعاف الأجسام أو المرضى من المولودين إذ يثدوهم منذ ولادتهم ، ولا تحزن الأم على قتل وليدها لأن ذلك يجلب عليها الاحتقار ، ويؤخذ الطفل من أسرته من سن السابعة لينخرط في فرقة عسكرية للصبية يتحكم فيها أقواهم وأشدهم بأساً وشراسة ، ولا مجال للتعبير عن الألم أو الجبن فذلك من شأنه أن يجلب على صاحبه العار ، يعيش الطفل عارياً صيفاً وشتاء ليعتاد قسوة الحياة ، ولأن العرى أكثر تعبيراً عن الجانب الوحشى في الإنسان ، ولا فرق في التدريبات الشاقة أو العرى بين فتيان وفتيات فليس من قيمة يحرص عليها المجتمع الأسبرطي إلا تنشئة رجال شرسين ونساء مسترجالات كى ينجبوا نسلاً قوياً في حالة تعبئة دائمة للحرب ، ويتناول الأولاد في المعسكرات طعاماً بسيطاً خشناً يطهونه بأنفسهم ويفترشون أعشاباً يجمعونها بأنفسهم ، ولا استثارة الشراسة والحيلة يدفع الغلام إلى السرقة فإن اكتشف أمره ضرب ضرباً مبرحاً لا لأنه سرق ولكن لأنه اكتشف أمره ، ولا يهتم من التعليم أكثر من القراءة والكتابة في مجتمع لا يهدف إلى شئ سوى التنشئة العسكرية ، ولا يهتم من الفنون غير الرقص الجماعى انعكاساً للحياة الجماعية ، ويظل الرجال في معسكرات خاصة حتى بعد الزواج الذى تحدده الدولة بسن ثلاثين سنة للرجال وعشرين للفتيات ولا مجال للعزوبية فهي جريمة كما أن عدم الإنجاب عار ، بينما يعفى الأمن التدريبات العسكرية من ينجب ثلاثة ، ومن التزاماته تجاه الدولة من ينجب أربعة .

هذا النظام العسكرى المسرف فى الصرامة لم يقض على المواهب الفكرية للمواطنين فحسب بل إن كل شىء فيه يخالف حقيقة مظهره ، أما المظهر فنظام دقيق صارم وطاعة مطلقة للقانون يستوى أمامها الكبير والصغير ، فحينما عاد الملك أجيسى من حرب منهكة مع أثينا طلب أن يأتيه طعام فى منزله مع زوجته لأول مرة فرفض مجلس الجيش وقرر جهاز الرقابة أن يدفع الملك غرامة ، هكذا تبدو السواسية بين حاكمهم ومحكومهم فى التقشف فى المأكل والملبس والمسكن ، ومع هذا المظهر الذى خدع بل انبهر به فلاسفة كأفلاطون فقد كان لكثير منهم ثروات يخفونها لأنهم حصلوا عليها من الرشوة ، وقد كان يمكن رشوة أعضاء مجلس الشيوخ والقواد بل الملوك بمبالغ تتفق مع مكانتهم ، وانعكس ذلك على الجندى الاسبرطى الذى يقبل الرشوة بينما يمجّد حياة التقشف ، وإن اختلس شاب فرصة للهرب من حياة المعسكرات انغمس فى اللذات انغماساً بهيمياً . وهكذا كان كل شىء يجرى فى الخفاء مخالفاً لما هو مسطور فى الدستور أو الظاهر للعيان إلى حد لا يصدق السامع عن حقيقة المجتمع أن هذا يمكن أن يحدث فى اسبرطة ، مجتمع يكثر فيه الأولاد غير الشرعيين مجهولى الآباء من أمهات متزوجات بينما يتباهى الاسبرطيون أن لا وجود للبغاء بينهم ، يقدم كبار السن من الرجال زوجاتهم لشباب أكثر فحولة لتنجب الزوجات أولاداً أقوياء ، وترضى الزوجات حتى لا ينجبن أولاد ضعافاً مصيرهم الإعدام ، ومنطقهم فى ذلك أنه إذا كان الإنسان يطبق ذلك على حيوانات لتحسين السلالة فأرى أن يطبق ذلك على نفسه ، مجتمع مع فحولة الرجال وشراستهم فهم واقعون تماماً تحت سيطرة زوجاتهم ، كانت المرأة الاسبرطية تنعم بمكانة لا تنعم بها أية أغريقية أخرى ، كن قادرات على عصيان أوامر الدولة بما لا يقدر عليه الرجال ، وقد برزت منهن نساء مسترجلات تميزن بالجرأة والتشامخ على أزواجهن ، على حد تعبير بلوتارك ويتحدثن بصراحة حتى فى أخطر الأمور آلت إليهن نصف املاك اسبرطة بفضل سيطرتهن القوية على الرجال ، وأى رجال ، رجال محاربون استطاع خمسة آلاف مقاتل منهم أن يصد جحافل

جيش من الفرس يبلغ أكثر من ربع مليون في معركة استمرت يومين عام ٤٤٨ ق . م ، ومع ذلك كانت نساؤهم تعيش عيشة الترف والحرية والإباحية . ومع هذه الصورة المتناقضة بين ظاهر المجتمع وحقيقته تناقضاً يثير الاستغراب إلى حد عدم التصديق فهي في حقيقة الأمر منطقية ، إذ من الضروري أن يؤدي الكبت المفرط إلى الإفراط في الفساد الخلقي عندما تتاح أول بادرة لحرية التحلل ، وإن أتيح للأسبرطي السفر إلى مدينة أخرى فإنه مثار للسخرية ، جاهل عرييد عاطل منغمس في الشهوات ، يقول راسكل إن الصورة التي قدمها أرسطو صحيحة في ضوء واقع خبرتنا ، إذ من الطبيعي أن ينتشر الفساد من سرقة ورشوة وجنسية مشاعة واغتصاب وتعطل مواهب تحت اسم التفرغ للمهام العسكرية .

كان اسم اسبرطة يبعث الرعب في نفوس مواطني المدن الأخرى ، إذ كان الاسبرطي في الحرب نموذجاً للقوة المتوحشة ، ولم يكن لذلك من هدف إلا إذلال المدن الأخرى ، ولم تكن تعباً بامتداد نفوذ الفرس إلى بعض المدن الاغريقية ، بل كانت عقبة في سبيل أي حلف لمقاومة الخطر الفارسي ، بل لقد عاونت الفرس على جيرانها أحياناً ، وهكذا الأنظمة العسكرية تهادن من ينبغي محاربته وتحارب من ينبغي مصادقته مبددة الموارد الاقتصادية والبشرية في حروب لاغناء فيها ، كان فكر الإسبرطي قد أصابه الشلل ورقف كجندى في استعراض شاهرأ سلاحه في وقت كانت سائر المدن الاغريقية تقيم بالجهد والفكر حضارة ، وحينما انتصرت اسبرطة على أثينا لم تجن من نصرها شيئاً إذ وجدت نفسها أمام حضارة لا تقفه من أمرها شيئاً ، وفي ذلك يقول أرسطو (إن الدول العسكرية تصلح للبقاء طالما كانت في حرب بينما تسير إلى الدمار بمجرد أن تنتهي من غزراتها ، إن السلام يتسبب في أن يفقد مدنها صلابته ، والنظام الاجتماعي الذي لا يعلم جنوده ، كيف يتصرفون في حياتهم حين تسريحهم هو نظام معيب) .

وأسدل الستار على العسكرية الإسبرطية وعلى المدينة كلها بعد هزيمتها المنكرة من طيبة في موقعة لوكرام عام ٣٧١ ق . م ، ولم تصدق المدن اليونانية بادئ الأمر نبأ الهزيمة لأن جيش إسبرطة في نظرهم لا يقهر ، فقد كان الإسبرطي يفضل الانتحار على الهزيمة إذ يلاحقه العار أينما حل ، تشيع الجسندى أمه قائلة : عد حاملاً درعك أو محملاً عليه ، فما أن لحقتها الهزيمة حتى انهارت تماماً وخاصة بعد أن ردت طيبة إلى رقيق الأرض المسيئين حريتهم وعاونهم على إقامة دولة مستقلة عن إسبرطة .

صورتان متناقضتان لمدينتين لا تزيد المسافة بينهما عن مسيرة يوم واحد على ظهور الجياد ، كان الأثينيون يشيدون بالمحاولة والخطأ صرح حضارة متقلبة ولكنها مبدعة ، مفتوحة على الخارج ، ولكنها أصيلة ، متشككة ولكنها بناءة ، يختلف أهلها اختلاف الأحرار ، يكثر من الكلام في غير لغو ولا ثرثرة ، أما إسبرطة فلم تعرف الحرار المتمر ولا التهكم الساخر ولا الفكر الحر ، إذ كل شيء بلا مناقشة نظام ظاهرة . انضباط وحقيقته تحلل وفساد ، والمواطنون فيه أقوياء ولكنهم في حقيقتهم عبيد .

تؤكد هذه الموازنة بين النظامين الحقائق التالية :

(١) أن الإسبراطيين قد خلوا من المواهب الفنية والفكرية في ظل نظامها العسكري وبسبب منه ، يقول جورج سارتون : تستطيع أن تسجل تاريخ اليونان دون ذكر لإسبرطة ولا يكون قد فاتنا شيء يذكر .

(٢) إن إسبرطة قد لعبت دوراً معوقاً لمصالح جيرانها وحضارتهم ، فضلاً عما أشاعته من دمار تام في انتصاراتها ، وذلك بدوره لازم عن نظامها العسكري .

عود على بدء إلى السؤال الذي استهلكت به المقال ، أظن القارئ قد وجد جواب السؤال .

المكزون السنجارى

(من اعلام صوفية القرن السابع الهجرى)

بقلم

د . عبد القادر محمود

استاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة

المكزون السنجارى

من اعلام صوفية القرن السابع الهجرى

٥٦٠ - ٦٣٨ هـ

هو أبو محمد الأمير حسن بن الأمير يوسف الملقب بالمكزون السنجارى^(١) اسمه حسن بن يوسف ، ولَقَّبَهُ المكزون ، وعزَّ الدين ، وسيف الدين ، وحسام الدين . وهذه الألقاب الثلاثة الأخيرة تنظر فيما تنظر ، إلى معرفته الدينية ، فهو عزُّ الدين وسيف أو حسام يدافع عنه . أما لَقَّبَهُ الذى اشتهر به فى التاريخ وهو « المكزون » ، فيدلُّ على الرجل الصَّلب الضخم ، هذا من الناحية الحسية . أما من الناحية العقلية ، فالمكزون هو الإنسان المتبصِّر الذى يزكن للأمر فيدركه ويعقله . أما السَّنجارى فترجع إلى مدينة « سنجار » الموصلية العراقية . وننسب بعض الروايات إليه أنه كان أميراً على « سنجار » ، لكن الحقيقة أن « سنجار » هى وطنه وبلده . فيها ولد وتعلَّم ، ومنها هاجر فى طلب العلم وإليها عاد ، وهو لم يكن أميراً عليها ، وإن كان أمير قبيلة عربية فيها ، وربما كان من أجداده أمراء أو حكام على هذه المدينة التى يقول عنها قدامى المؤرخين « إنها مدينة مشهورة ، بينها وبين « الموصل » ثلاثة أيام ، وهى فى لحف جبل عال ... ويقال إن سفينة نوح عليه السلام عندما مرَّت به نطحته ، فقال نوح : هذا سن جبل جارَ علينا فسُميت

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان (ابن خلكان المتوفى ٦٨١ هـ) القاهرة ١٩٤٣ م وهو معاصر للمكزون السنجارى .

« سنجار » . ويقال إنها سُميت باسم بانيها ومُنشئها (١) ، وكان يجاورها لطيب مكانها وحسن عمارتها قصر باس الغزنوى والى مصر ، الذى كان لا مثيل له فى روعة البناء وسحر البهاء (٢) .

ومن الواضح أن هذا العالم الصوفى الكبير قد عاصر شيخ فلاسفة الصوفية فى الإسلام محيى الدين بن عربى المتوفى فى نفس السنة التى مات فيها المكزون ، كما عاصر أشهر تلاميذ ابن عربى وهو عمر بن الفارض المتوفى سنة ٦٣٢ هـ كما أن المكزون كان معاصراً لكثير من المؤرخين أمثال ابن خلكان المتوفى سنة ٦٨١ هـ وابن الأثير المتوفى سنة ٦٣٥ هـ وياقوت الحموى المتوفى سنة ٦٢٦ هـ وابن سعيد الأندلسى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ (٣) .

وقد اختلفت الروايات فى تحديد السنة التى ولد بها ، ف قيل إنها سنة ٥٦٠ هـ أو سنة ٥٦٤ هـ ، وتواترت سنة ٥٨٣ هـ لسبب خطير ، هو اتفاق هذه السنة مع الحدث الأكبر ، وهو معركة « حطين » الفاصلة ، التى انتصر فيها الناصر صلاح الدين الأيوبى على الصليبيين واستعاد منهم بيت المقدس (٤) . معنى هذا أن المكزون السنجارى عاش

(١) وانظر أيضاً : أبو الفداء : المختصر فى تاريخ البشر (أبو الفداء المتوفى ٧٣٢ هـ) القاهرة ١٩٣٥ م

(٢) وانظر : محمد أمين غالب الطويل : تاريخ العلويين بيروت ١٩٢٦ .

(٣) خير الدين الزركلى : الأعلام ط ٣ - ٢ - ٢٤٣ وما بعدها . بيروت ١٩٦٠ م وانظر أيضاً محمد عزت دروزة : العرب والعروبة فى حقبة التغلب التركى ط ٢ ص ٤٠ - ٤٥ بيروت ١٩٦٥ م .

(٤) المراجع السابقة.

زمان الدولة الأيوبية ، وهو زمان الحروب الصليبية ، التي كانت مجالا لصراعات رهيبة في الفكر والدين والسياسة والحياة ، ففي هذا العصر انتقلت مصر والشام من حكم الفاطميين إلى حكم الأيوبيين ، بمعنى أن النظام الديني في مصر والشام أصبح خاضعاً لمذهب أهل السنة ، بعد أن كان خاضعاً لمذهب أهل الشيعة . بمعنى آخر لم يكن الصراع بين المسلمين والصليبيين فحسب ، بل كان بين المسلمين من سنة وشيعة وبين الأجناس الحاكمة من جهة ثانية . وقد تمخضت الحروب الصليبية التي اشتعلت نيرانها ، عن كثير من الأحداث والمآسي التي أثارت الفزع والاضطراب والقلق في نفوس الناس ، حتى إن كثيراً من الناس فروا إلى ساحة التصوف نجاةً وخلصاً لهم من ساحات الخلافات والفتن والحروب ، بل إن سلاطين الأيوبيين أنفسهم كانوا يحاربون الشيعة الإسماعيلية بأسلوبهم ومنهجهم ورموزهم ، فاستعانوا ببعض الصوفية على ذلك ، مما شجّع الكثيرين على الهرب من دنيا الفتن إلى ساحات التصوف (١) . فأيّن كان المكزون السنجاري من عصره ومن صراعات زمانه ؟ إنه يجيب في أهم تراثه وهو ديوانه الشعري الكبير فقول عن هذه الصراعات وتلك الحروب :

أنا ملآنٌ بحبيّ فارغ من كل كَرْب
مَنْ له عينٌ كعيني ؟ مَنْ له قلبٌ كقلبي ؟ !

(١) د. الباز السيد العريفي : الشرق في العصور الوسطى ٦٣ دار النهضة العربية القاهرة ١٩٥٦ م وانظر الدكتور أحمد بدوي : الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية بمصر والشام النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٠ م .

لقد هرب المكزون من ساحة الصراعات إلى عالمه الداخلى فى ذاته
وروحه ، بعيداً عن ذلك العالم الخارجى ، لكنه لم يهرب تماماً ، بل
قام بتصعيد نفسه فوق حدود المكان والزمان ، مؤكداً مُعاناته اليقظة
الواعية فوق الصراعات ، باسطاً لواء محبته ليس على الأقربين من أهل
سُنته ، بل على سائر الناس من الشعوب البعيدة فى قصيدته الثائية ،
التي تذكرنا بتائية ابن الفارض الشهيرة :

يقول المكزون فى رشاد الطريق :

... سَرَتْ مَوْهِنًا نَحْوَى فَأَبَدْتَ مَسَرَّتِي
وَحَيْتُ فَأَخَيَّتَنِي بِحُسْنِ التَّحِيَّةِ
وَمَنْتُ فَمَنْتُ فِي مَائِي إِلَى الْحَمَى
فَوَادَى بِوَصْلِ الْوَصْلِ بَعْدَ الْقَطِيعَةِ
... وَمَا بُحْتُ بِالْمُسْتَوْرِ تَحْتَ خِمَارِهَا
إِلَى مَائِلٍ فِي الْحَبِّ عَنْ نَهْجِ مِلَّتِي
وَبَاعَدْتُ فِيهَا الْأَقْرَبِينَ مَقَارِبًا
عَلَى حُبِّهَا أَهْلَ الشُّعُوبِ الْبَعِيدَةِ
وَهَاجَرْتُ فِيهَا الْهَاجِرِينَ لِحَسْنِهَا
وَبَاصَلْتُ فِيهَا الْمَوَاعِينَ بِلَوْعِي

وكنْتُ بها والقلب في قبْضِ بَسْطِها
أرى سائر الأكوَانِ في قبْضِ بَسْطِها

وحين رأى عِشَاقُ سَلَمَى تَسَنُّي
بِسُنَّتِها صاروا . كَمَا شَتَّ . شِيعِي

ولستُ دعيًّا بانتسابي إلى الهوى
وقد ثَبَّتَتْ عند المحبين نِسْبَتِي (١)

على هذا الصراط نقول إنه إذا كان الإنسان أى إنسان ينتسب إلى أمه وأبيه وإخوته وعشيرته ووطنه ، فإن المكزون لا يتوقف عند هذا النسب ، بل يصعد على معراج المحبة ، إلى الساحة الإلهية الكبرى . فهو كما يقول في نصوصه الرائعة ، إنه ينتسب إلى الله على قدر صلته بصفاته الحسنى أو على قدر تَخَلُّقه بأخلاق الله كما ينص الحديث الصحيح الشريف عن النبي صلى الله عليه وسلم « تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ » . لهذا يرى أن نَسَبَهُ الحق الذى يجمع بين الأمومة والأبوة والأخوة مع الناس أجمعين فى كل مكان وزمان ليس مطلقاً تماماً ، إلا بقدر صلة الناس بالإيمان بالله وبشريعته السمحاء :

أَيَّ الشَّرِيعَةِ وَالْمَقِيمِ لَهَا أَبِى

وَيَنُوبُ بَنِيهَا كُلَّهُمْ إِخْوَانِي (٢)

(١) ديوان المكزون ٤٩ - ٦٠ تحقيق الدكتور أسعد على بيروت ١٩٧٢ م .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٢٦ .

فأنه هي المورد النقي الذي شاءه الله لعباده المؤمنين الصادقين ،
وشرعه على السنة رسله من السنن والأحكام ، وأكمله وأتمه على لسان
محمد صلى الله عليه وسلم في قرآن عربي مبين ، وأبوه من يقيم أحكام
هذه الطريقة ويجعلها حياة ورحمة للعالمين ، وإخوته هم سائر من
يستقون من مورد الرحمان ، ومن يأتون بصاحبها ونبيها الأعظم
الشاهد على سائر الأنبياء والمرسلين .

ليس هذا فقط عند المكزون ، بل يؤكد أنه لا انفصال بين
كتاب الله ، وسنة رسوله ، والمتبصرين من المؤمنين ، مثل ذلك مثل
ارتباط البُنية والأخوة بالامومة والأبوة ، أو كما يقول في صدق :

أَعِزُّ وَاللّٰقِي وَأَنْكَرُ وَالْدِي وَإِلَى عِدَائِي أَفَرُّ مِنْ أَعْوَانِي ؟
وَأَفَرُّ مِنْ أَنْسِي إِلَى وَحْشِ الْفَلَا إِنْ كُنْتُ ذَاكَ فَلَسْتُ بِالْإِنْسَانِ (١)

فإذا أردنا التعرف على نهجه في المعرفة وجدناه يصلها بالمحبة
جوهر المعرفة . أما السبيل فهو الإيمان والافتداء ثم التبصر . والإيمان
هنا هو نور الطريق في ظلمات الحيرة والضلال . أما الافتداء بالشرعية
والسنة فهو التجربة السلوكية المتصلة في طريق المعرفة اليقينية ، تلك
التجربة التي تصل بالموثمين الصادق العاقل إلى التبصر واليقن . وإذا كان
الإيمان نوراً ، فإن الاتباع والافتداء هنا سلوك للتعرف على هذا النور
ورعاية للهدى والرشاد ، وحماية من الزيغ والحيرة والضلال .

إن التقليد هنا اقتداء واتباع ، وهو ليس إلا تجربة ومعاناة ومعاشية صادقة لتحصيل المعرفة اليقينية . من هنا يقول المكزون ، إن هذا الاتباع تحرير وتطهير وتزكية ، وارتفاع إلى الذات العليا ، لرؤيتها ، لمعرفتها ، ثم إدراكها في كل كائن ، مع كل ما هو حق وكل ما هو خير وكل ما هو جميل . والمكزون حين يحدثنا عن سماء المعرفة ، يؤكد لنا ما يمكن أن نسميه أرض المعرفة . على هذا النهج أو هذا الصراط^(١) يرينا أن السالكين إلى مدارج تلك السماء ليسوا سواء على منزلة أو درجة واحدة ؛ فكل مرتبة من مراتب السالكين تمثل طبقة ذات وجهين : وجهاً علوياً يعتبره أرضاً للطبقة التي فوقه ووجهاً سفلياً يعتبره سماء للطبقة التي تحته^(٢) . إنها مرحلة أو مراحل أو معارج كما يسميها القرآن الكريم في قوله « من الله ذى المعارج »^(٣) وهذه المراحل أو المعارج تختلف باختلاف مسالك الناس في رحلاتهم إلى الله كما يقول المكزون في تحليلاته لمسالك التأهين الحائرين ، من جاهلين أو ملحدين أو مشركين أو مجسمين ، مع المنقطعين في ليالي أو ظلمات الضلالات ، ثم تحليلاته لمسالك المسلمين مجازاً مع عوام المقلدين أو المنبئين المغرورين المتحجرين ، أو المسلمين المؤمنين حقاً من الصادقين المتبصرين العاقلين باطناً وظاهراً ، فكراً وسلوكاً ، اقتداء واتباعاً وتسليماً . ويسوق لنا المكزون منهج الصادقين من المؤمنين المتبصرين ، فيرى أنه

(١) المصادر والمراجع السابقة . وانظر للمقارنة : الهروى الأنصارى (أبو إسماعيل عبد الله الأنصارى ت ٤٨١ هـ) : منازل السائرين إلى رب العالمين وهو فيلسوف التصوف السني المعاصر الغزالي .

(٢) سورة النجم آية ٢ وما بعدها ، وانظر المكزون في رسالته الثرية : تزكية النفس .

منهج متكامل لتزكية النفس ، وهو منهج يرتضيه السالك الواعي صباح مساء « لتصفو مرآة بصيرته وتقبل شعاع شمس العقل » وأعمال هذا المنهج الارتياضي هي :

- ١- الصدق في القول ٢- الإخلاص في العمل ٣- الورع في المحارم
- ٤- النصر للمؤمنين ٥- الخذل للمشركين ٦- التسكين لغضب النفس
- ٧- الصفح عن المذنب ٨- الإحسان إلى المسيء ٩- التفضل في المكافأة
- ١٠- العدل عن الجور (ترك الظلم) ١١- الخوف من العقوبة ١٢- الطمع في الرحمة ١٣- الرضا بأمر الله ١٤- القناعة بقسمة الله ١٥- الاعتراف بعدل الله ١٦- الإذلال لأعداء الله ١٧- الإعزاز لأوليائه ١٨- الزهد في الدنيا ١٩- الرغبة في الآخرة ٢٠- الأنفة من الشهوات ٢١- الميل عن الشبهات ٢٢- الرحمة للخلق ٢٣- السخاء في النفس ٢٤- الوفاء بالعهد ٢٥- الأمانة في الودائع ٢٦- الاجتهاد في طلب العلم . ٢٧- حسن الأدب مع العلماء ٢٨- الحرص على تحقيق الحق .

على صراط هذا المنهج يصل المؤمنون الصادقون إلى أرفع درجات المعرفة ، فتصقل مرايا بصائرهم ، بطرح أو رفع صور الأهواء عن النفوس ، لتصبح قابلة لحقائق المعارف ، على ضوء شمس العقل المشرق . معنى هذا أن المعرفة عند هؤلاء المستبصرين ، هي الإشراق العقلي على النفوس الخيرة والأرواح النيرة .

هؤلاء المستبصرون الذين كانت مدارجهم الأولى هي مدارج الخوف من عالم الحس ، والحرب لشیطان النفس ، والهجرة إلى عالم القدس ،

والذين عاشوا مع قول الله سبحانه « ... قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنَسْكَي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ » (١) إِنْ مِنْهُجِ الْمَكْزُونِ أَسَاساً : هو شرع الله الموحد بين الناس ، وهو سبيل الرشـد الناضج الكامل الذي لا يحتاج إلى شيء سوى سلوكه وتطبيق آدابه . وهو يشرح لنا الآية الكريمة عن هذا المنهج الواحد الذي أتى به جميع الرسل والأنبياء ، فيقول فيما يقول مؤكداً قول الله في قرآنه « وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرقَ بَكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ .. » (الأنعام ١٥٣) ...

إذا كان شرع الله في الدين واحداً
وعن مسلك التفريق فيه نهى الرُّسلُ

فإنَّ سبيل الرشـد للناس واحدُ
وَلَا غَيَّ إِلَّا فِي مُتَابَعَةِ السَّبِيلِ (٢)

ويَسْخَرُ سَخِرِيَّةً صَادِقَةً ، من أولئك الذين يزعمون نقص الشرائع ،
أو يدعون دعوى استكمالها بمناهج أخرى من العلم أو العقل فيقول :

قل لمن رام للشرعية تـمـيـماً أبا للنقصِ يُسْتَتَمُ الكمالُ ؟
أو بفكرٍ لا يستقرُّ على حالٍ يُرِينَا عَيْنَ اليقين خيالُ (٣) ؟

(١) المصادر السابقة ، وانظر ديوان المكزون : القصيدة الرائية ص - ١١٤ من الديوان تحقيق وتقديم الدكتور أسعد علي ومطلعيها (ومغرب الشمس ومشرق القمر وكوكب الصبح إذا الليل دبر) . الآية ١٦١ من سورة الأنعام .
(٢-٣) الديوان ٢٦١ .

وهنا ينظر المكزون إلى المثل الكامل ، مع الإنسان الكامل ،
والنبي الرسول الكامل محمد صلى الله عليه وسلم ، فهو مطمئن إلى منهجه
الذي اتبعه ، لأنه مؤمن بأن هُدى الهادى وسبيل السُّبُل هو هذا النبي ،
وفى ذلك يقول فيما يقول :

مُحَمَّدُ الْحَمْدِ هُدَى الْهَادَى سَبِيلُ السُّبُلِ

وقد تتبّع المكزون أوصاف النبي في القرآن ، وجمعها في مقطوعة
واحدة منها :

لأَحْمَدَ في الذِّكْرِ وصف عَظِيم

رَسُولِ نَبِيٍّ رَعُوفٍ رَحِيم

شَهِيدٌ بِشِيرٍ مَرَّاجٍ مُنِير

سَمِيعٌ بِصِيرٍ خَبِيرٌ عَلِيم

نَذِيرٌ مُجِيدٌ وَلِيٌّ نَصِير

وَسَاعٌ وَدَاعٌ وَرَاعٌ حَمِيم

كِتَابٌ مُبِينٌ فَوْىٌّ أَمِين

مَكَانٌ مَكِينٌ صِرَاطٌ قَوِيم

ذِكْرٌ شُكُورٌ صَبُورٌ وَقُور

حَمِيدٌ مُجِيدٌ غَفُورٌ حَلِيم^(١)

وباستقراء نصوص المكزون (١) شعراً ونثراً حول منهجه في المعرفة ، نرى أنه يصعدُها في ثلاث مراحل أدناها طريق الحواس وهي معرفة العامة الذين يعتمدون على المشاهدات الحسية الجزئية ، يقومون بها بأنفسهم أو يخبرهم بها من يثقون في صدقه . أوَسَطُها عن طريق العقل ، ثم أعلاها عن طريق الحس « الذي هو الحق ... يشهده العارفون دون حجاب » . والمكزون هنا يتلقف في صعوده عصا موسى ، في صورة رمزية شعرية. ويحدثنا أنه يستعير لمعرفته عصا موسى ، وأنه بحركته من التقليد الواعي أو الاقتداء المستنير ، قد صار عارفاً بباطن الظاهر من آيات القرآن الكريم ، وذلك في هجرته الصاعدة من التقليدية إلى المعرفة الحققة ، متمثلاً بحركة موسى عليه السلام في أهم فصولها ابتداءً من فراره من مصر ، ووُردُه إلى ماء «مدين» ، حتى عودته إليها ، ومشاهداته النار المقدسة من جانب طور سيناء وتجلّي الله له . يقول المكزون ... « وقد أُويْتُ إلى ظل «مدين» وَوَرَدْتُ ماءها ، وأَجَرْتُ نفسي ، وقضيتُ الأجل ، ... وأُكملت العِدَّة ، وخرجت مستأنساً نار الهداية من وادي التجلّي في مفازة الخير ، وسَمِعْتُ النداء من الشجرة المباركة العالية عن حدود الأئين ، بواسطة الداعي ووحى العقل (٢) » . والمكزون كما سار على قدم الأنبياء جميعاً وفي مقدمتهم إبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ، فإنه يعمد إلى مسيرة

(١) د . أسعد عل : المكزون السنجاري ٢١٧ .

(٢) المكزون : المصادر السابقة في رسالته الثرية تركية النفس .

محمد المثل الأعلى الكامل ، فيطبق قواعد منهجه على الطريق الطويل
في معراج اليقين ، متمثلاً مشهد إبراهيم عليه السلام مع الكواكب
ومشهده في جلّيته مع قومه بعد تحطيمه آلهتهم الأصنام ، ومتمثلاً
بالذات كثيراً وطويلاً مشهد التجلي الإلهي لموسى عند طور سيناء^(١) .
وفي ذلك يقول من شعره أيضاً : -

ولما وَرَدْنَا ماءَ مَدْيَن حُبَّهَا

وجدنا عليه للهدى خيرَ أمةٍ

يُذودون عنه كلَّ سَالٍ عن الهوى

ويسقون منه كلَّ صَبٍّ بصبرة

فَنِلْتُ بِهِمْ عَلَاءً ... عَلَى نَهْلِ الهوى

وقد كنتُ أرجو أن أفوز بِنَهْلِهِ

وَمِلْتُ عَلَى رِيٍّ إِلَى الظِّلِّ أَبْتَغِي

غِنَى الْفَقْرِ مِنْ ذَاتِ الْعَطَايَا السَّنِيَّةِ

مُحَجَّبَةٌ لَمَّا اخْتَفَتْ بِجَلَالِهَا

عن الوهم - أَبْدَاهَا الْجَمَالُ لِقُلَّتِي

وما احْتَجَبْتُ عَنِّي بِغَيْرِي وَلَا بَدْتُ

بغير حجابٍ عِنْدَمَا لِي تَبَدَّتْ

(١) المكزون : المصادر السابقة في رسالته الشريعة تزكية النفس .

فَأَثَبْتُ فِي مَخْرِ الْعِيَانِ عِيَانَهَا

بِنَفْيِ حُدُودِ الْأَيْنِ فِي حَالِ رُؤْيَى (١)

ويحاول المكزون أن يصف الذات العلية في تجلياتها القدسية
فيقول فيما يقول (٢) : منكرًا سائر دعاوى الاتحاد أو الحلول وما يتعلق
بها من تجديفات :

... وَنَزَّهْتُ عَنْ كَوْنِ الْمَكَانِ كِيَانَهَا
وَأَوْصَافَهَا عَنْ رُؤْيَا الْحَدَثِيَّةِ
وَأَعْطَيْتُ مَعْنَاهَا التَّقَدُّمَ فِي الْهَوَى
عَلَى نَوْرِهَا الْمَوْصُوفِ بِالْأَزَلِيَّةِ
... أَقِيمْ لَهَا وَجْهَ الزَّمَانِ مَصْلَبًا
بِتَوْحِيدِهَا فِي ذَاتِهَا الصَّمَدِيَّةِ
... وَلَسْتُ كَمَنْ أَمْسَى عَلَى الْحُبِّ كَاذِبًا
مُضِلًّا لِأَصْحَابِ الْعُقُولِ السَّخِيفَةِ
يَمِينُ عَلَى الْجُهَالِ مِنْ عُصْبَةِ الْهَوَى
بِنِسْبَتِهِ فِي الْحُبِّ مِنْ غَيْرِ نِسْبَةٍ
وَيَزْعُمُ طَوْرًا أَنَّهُ عَيْنُ عَيْنِهَا
وَيُنْكِرُ طَوْرًا أَنَّهَا فِيهِ حَلَّتْ

(٢-١) الديوان المصدر السابق ٤٩ - ٦٠ وهي أقرب في تصوراتها إلى تائية ابن الفارض
المعاصر له دون تطرف أو تجديف من المكزون .

ويجمع ما بين النقيضين جهله

وذاك محال في العقول الصحيحة

وتعدل عن عدل الهوى بادعائه اتحاداً لأعيان الوجود الكثيرة
وكيف يصح الاتحاد وشاهد العيان على الأضداد بعض الأداة

وما الحق إلا ما أقول فإن تُردّ

زوال الصدى ردة في الغرام شريعى

إن القضية هنا من وراء هذا التجلّي الأعظم في رحلة المكزون الحية
المعيشة أو التمثلة مشهد تجلّي الله لموسى عند طور سيناء ، والبالغة
الذروة عند سدرة المنتهى ، مع محمد صلى الله عليه وسلم ، ليلة المعراج
عندما كان قاب قوسين أو أدنى من الرؤية الإلهية ، ليلة رأى الآيات
الكبرى من نفحات ربه الأعظم - أقول إن القضية هنا عند المكزون
من وراء هذا التجلّي الأعظم ، فيه تأكيد لآية العهد والميثاق التي تقول
« وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ
أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؟ قَالُوا بَلَى ... » (١) فالله سبحانه أشهد هذه الذرية ،
أى أحضرها وأطلعها على ربوبيته ، ثم كلّفها الإقرار بهذه الربوبية ،
فأقرت بذلك بقولها بلى ، أى نعم أنت ربنا ، شهدنا ذلك وعرفناه
وعشناه ، وسمونا في عالم الغرائز الدنيا على معارج سناه .

المكزون هنا لا يخبر عن نفسه وعن تجربته وحده فحسب ،
بل يؤكد أن تلك النارية التي شهدت شهادة الصدق وهى في عالم الذرّ ،

لم تُجب كلها أو جميعها بالإيجاب وهى فى عالم الأجساد ... إنما جهل بعضها ، وأنكر بعضها وعَمِيَ بعضها . ومن هنا كانت الذرية أو أصبحت هذه الذرية أطواراً أطواراً على رُتَبٍ شتى « فمنهم شقى وسعيد (١) » ، فكان أهل الشقاء هم المنكرين ، وأهل السعادة هم المجيبين المستجيبين ، وكان أهل الشقاء هم أهل الجحود والإنكار ، وأهل السعادة هم أهل القبول والإجابة . والمكزون يقدم لنا شواهد من شعره حين يروى لنا أنه لَبَّى دعوة الذات العلية عندما أوجدته من الغيب لتُشهدَه جمالها وجلالها وتعرفه بربوبيتها ، وتتلطفُ لذلك فتَظهرُ . بمثل صورته لأن الخلق لا يستطيعون رؤيتها بذاتها ، لأنها الخالقة المصورة . وهو سعيد بموقفه هذا . فقد غَيَّبَهُ السرور والاعتباط عن وجوده الجزئى ، لأن وجود الموجد الكلى الأوحد الأعظم قد شمله واحتواه

لَبَّيْتُ لَمَّا دَعَتْنِي رَبَّةُ الْحُجُبِ

وغيبتُ غنى ... بها ... من شدة الطرب

وأخضرتُني من غيبي لتُشهدني

جمالها فى حجابٍ ، غير محتجب

مشهودةٌ لا يراها فى الأنام بها

خلق ... وقد شوهدت بين الخلائق ... بي (٢)

(١) الآية ١٠٥ من هود وانظر المصادر والمراجع السابقة للمكزون وانظر كتابنا الفلسفة الصوفية فى الإسلام الطبعة الثانية ١٩٨٠ م دار الفكر القاهرة .
(٢) المصادر السابقة وانظر الديوان ٤٣ .

ويشرح لنا المكزون قصة معرفته ومحبتة ، في صورة حوار مع سائل يسأله ، عن بدء هذه القصة ، وعن كيفية التجلي ، وعن الغاية والحكمة منه ، فيقول فيما يقول : (١)

قال متى هُمتَ به قلتُ .. والاكوان ذُرُّ

قال : اختفى قلتُ : بدا قال بدا ... قلتُ اُختَمَرُ

قال : فليَم . قلتُ : ليُبْدَى العدلُ منه في القلَرُ

هذا ومنه الفضلُ للعدل على الكلِّ غمرٌ

معنى هذا أن محبته لله ، بدأت منذ معرفته به ، ومعرفته الأولى كانت بتجليه الأول ، ولعل فكرة التجلي أو كيفيته لم تكن واضحة للسائل لذلك شرحها المكزون له . فالله كان في البدء ظاهراً بذاته ، وظهوره بالذات جعله باطناً عن مخلوقاته لعجزها عن رؤيته بالذات هذا معنى قوله « قال : اختفى . قلتُ بدا » . أى أن ظهوره بالذات بسبب الاختفاء عن المخلوقات ، كما أن تجليه بصوره ، أى اختباره بحجاب ، يجعله ظاهراً لمخلوقاته ، تماماً كالشمس (حين تضرب بها المثل) لا يمكن النظر إليها إذا كانت شديدة السطوع ، لكن يمكن النظر إليها والتعرف عليها عياناً ، إذا احتجبت بغشاء من السحاب ، الذى يلطف من حرارتها ، ويعدل من نورها ، فيصبح ملائماً لرؤية السيون .

لكن لماذا ظهرت الذات بهذه الصورة وما الغاية من التجلي؟ الجواب : ذلك إحساناً وعدل من الله ، لأنه أراد لكل أن يعرفه ، والكل المخلوق لا يستطيع رؤية الخالق إلا بتجليه لهم . لذلك ظهر لهم وأشهدهم (في عالم النور) على أنفسهم بأنه ربهم خالقهم ، وبأن معرفته وعبادته واجبتان عليهم ، « جعل هذا التكليف بالمعرفة من جهة ما اقتضته الحكمة في وجود الوجود على ما هو عليه ، وإتماماً لجوده على أهل وجوده ، لما فيه من بلوغ النفس الكمال الممكن لها ، الذي لا يُحصَلُ بدون ... أى بدون التجلي والتكليف بالمعرفة ... لأن النعيم الدائم والحياة السرمدية منوطان بما كلف الله عباده من المعرفة والعمل (١) » .

هذا هو التجلي الأول أما الثاني فيظهر عندما خلق الله آدم في صورته البشرية وأمر بالسجود للنور المتجلي من الصورة ، امتحاناً منه للملائكة والجن ، ممن خلقهم قبل آدم ... وكان امتحاناً لسائر العالمين فمن استجاب كان مرضياً عنه ، ومن عصى واستكبر « كإبليس » كان مرفوضاً ملعوناً إلى يوم الدين . وللمكزون هنا جولات وصولات منها : إن إبليس « أو الإبلis » ، كان من رأى النفس المتكبرة ، أو من ظلمة الاعتراض أو نار الأنفة ، حين زعم هذا الإبلis أنه خير من آدم الذى خلقه الله من طين ، والنار فى نظر إبليس ، النار التى هو منها خير من طينة آدم ، وقد جهل هذا الإبلis السر الإلهى الذى دعا الجميع إلى السجود له ، وكان الله سبحانه وتعالى به أعلم العالمين « إني أعلم ما لا تعلمون (٢) » ويجتهد المكزون من عندياته فيقدم لنا

(١) المكزون : تركية النفس المصدر السابق .

(٢) الآية ٣٠ من البقرة .

تفسيراً غريباً لمن لم يسجد ولمن اعترض وهل هو واحد أم كثير ؟
أقول إن المكزون يقدم لنا تفسيراً غريباً بعد أن أكد لنا أن إبليس
هو الرمز لما يتولد من نار التكبر على ما يأمر به الخالق . يقول
المكزون إن عبارة القرآن « فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس
أبى أن يكون من الساجدين (١) » يفهم منها أن الملائكة اعترضوا
وظنوا أنفسهم عارفين ، لكن الله سبحانه أثبت لهم ضعف ما يعلمون
أو ضيق ما يعلمون بالنسبة لعلم الله ، وجاء إثباته عن طريق الصورة
الآدمية ، التي أخبرت الملائكة عما لم يعلموا ... فسجدوا كما أمرهم
وسبحوه سبحانه وتعالى وقالوا : لا علم لنا إلا ما علمتنا . ولكنهم كما
يقول المكزون ، لم ينسوا اعتراضهم على استخلاف آدم على الأرض ،
وأحدث هذا فيهم شعوراً بالغربة وتساءلوا فيما بينهم وبين أنفسهم -
كما يقول المكزون - كيف يعرف آدم ما لا يعرفون ، وأنسأهم تفكيرهم
الأول ، أن العالم العارف الذي علم وعرف الأسماء كلها ، وعلمهم
مالا يعلمون ، إنما هو روح الله أو كلمته المبثوثة أو المنفوخة في صورة
آدم أو المتجلى لها ... من هنا يكون إبليس الذي لم يسجد - هو في
رأى المكزون - هو مجموع الشكوك الدائرة في نفوس جميع الشاكين
من الملائكة ، ويكون إبليس هذا اسم جنس للاحتجاب ، أى للأفكار
المجنونة ، ولعل المكزون قد فطن أو فهم ذلك في السياق العام حسب فهمه
لقول الله سبحانه :

(١) الآيات ٢٥ - ٣٠ من سورة الحجر وانظر المراجع السابقة .

« أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ »^(١) لكن إذا صح هذا الافتراض ، فإن المكزون على آية حال يؤكد بوضوح أنّ رسالة الإنسان الحقيقية كمؤمن صادق الإيمان ، تقضى فيما تقضى بمحاربة شيطان النفس ، بمعنى آخر يرى المكزون كنتيجة منطقية لهذا الافتراض أن المسؤولية الإنسانية قائمة في شيطان النفس ذاتها ، لأن الشيطان الخارجى ليس مسئولاً عنها . وهذا معناه أن المكزون قد نُقِلَ معركة الإنسان في سبيل المعرفة إلى الداخل ، داخله هو ، حيث وجوده الحق ، فلم يُجِلَّهُ إلى فراغ أو إلى غياب وفقدان ؛ فهو (الإنسان) المسئول عن شيطان نفسه ، وليس الشيطان مسئولاً عنه ، وإذن فليحاربه حرباً لا هوادة فيها ، وليضرده عن تخوم المعرفة ، ليرى الروح المتجلى الذى بيده كل شيء وعنده عِلْمُ كل باطن وكل ظاهر على السواء ، وهو يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى ، كما يعلم غيب السماوات والأرض ، وما نخفى وما نعلن وما نُبْدَى وما نكتم^(٢) .

وكما عرف آدم الأسماء كلها وتعلمها من العلام الخبير ، فإن الإنسان مُبَشَّرٌ بإنسان صفات الله الحسنى ، فهى موهوبات من الله سبحانه مكملة لمن تلقاها ، فولد بها ولادة أخرى جديدة . من هنا اعتبرت أسماء الله أو صفاته الحسنى نسباً يصل الإنسان المؤمن بربه . فمن ارتبط بِحَبْلِ هذا النسب الرفيع ارتفع إلى مبدئه الوهاب الرحمان . أمر آخر هو أن هذه الصفات تبدو أنواعاً من اللغات ، لغة الرحمة ، والعزة ، والحكمة

(١) آية (٢٢) من البقرة وانظر د / أسعد على الذى يرى أنها مجرد افتراضات لفهم المكزون لأنه في ديوانه الشعرى يفهم إبليس فيها عادياً كما هو شائع أسعد على هامش ٣٦٧ .
(٢) انظر للمقارنة رأى ابن عربى المعاصر للمكزون في أهم تراثه الفصوص .

والعلم ، واللفظ ، إلى سائر الأسماء أو الصفات الإلهية ، وكلما ازداد المؤمن من احتواء هذه اللغات ، كلما كان أنسب لمخاطبة الله « والله الأسماء الحسنى فأدعوه بها (١) ... » فعلى المؤمن أن ينهض في سيره ، نحو معارج الله في الأرض والسماء ، حتى يسمو بواقعه ، برحمانية الصفات الحسنى ، ومواهب العالم الأسنى . هكذا ينتسب الإنسان إلى الرحمان وهكذا يدعو الرحمان سائر خلقه للحياة الحقّة ، وهذا هو ما نراه في تعبير المكزون عن هذه الدعوة الجامعة (٢) ، التي هي دعوة سائر الأديان :

أول وجدى ... والله آخرُ

وباطنى بين الورى ظاهرُ

وشرعتى فى الحب بذولةُ

يؤمُّها الوارد والصادرُ

وسُنَّتِي فيه لأدلّ التقى

يرفُّها من جهلا أنفاجر

ودعوتى جامعة للورى

به عربها المؤمن والكافرُ (٣)

(١) الآية ١٨٠ من الأعراف .

(٢) المكزون : الديوان ١٠٤ - ١٠٥ .

(٣) للمقارنة انظر العهد الجديد رؤيّة يوحنا ٢٢ - ١٧ « ومن يرد فليأخذ ماء حياة مجاناً »

فهى هى نفس المعنى .

هذا هو نهج المكزون في رحلته الصوفية ، وهو نهج يتواصل فيه
الحب بالمعرفة أليست سُنَّة الحب فرضاً من الله كما يقول المكزون
في شعره ؟

أحبك حباً جاوز الحبَّ بَعْضُهُ
وفي طول عمري ليس يمكن عَرْضُهُ
ونافلة لي منك أَمْسى تهَجُّدِي
بذكرك يا من سُنَّة الحب قَرْضُهُ
ونخالدٌ وَجْدِي في هواك يَزِيدُهُ
من الجاهل اللاحى على العشق بُغْضُهُ
وَحَقٌّ لِمثلي أن يهيم بمثل من
سما كل حسنٍ في البرية أَرْضُهُ (١)

انطلاقاً من هذا الاعتقاد ، لا يقف المكزون من أخيه الإنسان حتى
ولو كان جاهلاً موقفاً سلبياً ، بل يقف منه موقفاً إيجابياً ، ويدعوه
إلى منهج الترقى الذى يأخذه على سُنَّة الحب صاعداً في معارج الله إلى
اليقين . ولا شك أن المكزون في ديانة الحب الإلهى يتواصل مع معاصره
ابن عربى شيخ فلاسفة الصوفية في قوله :

أدين بدين الحب أنى توجهت

ركايبه فالحب دينى وإيمانى (٢)

(١) الديوان / ١٨٩ وانظر الدكتور زكى مبارك : التصوف فى الأدب والأخلاق
٧٩ - ٨٣ .

(٢) ابن عربى : فصوص الحكم ٢٢٥ تحقيق الدكتور أبو العلا عفيف وانظر الفتوحات المكية
٣ - ٢١ طبعة بولاق القاهرة ١٢٩٤ هـ ويقوم الأستاذ الدكتور عثمان يحيى بتحقيقه فى صورة
اثثة بمراجعة الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور وقد صدرت منه تسعة مجلدات .
وانظر كتابنا الفلسفة الصوفية فى الإسلام : ٤٨٧ - ٥٣٠ .

نصوص من تراث المكزون السنجارى

١ - معرفة إبليس « لعنه الله »

« ... فَإِنَّ بَدَايَتَهُ كَانَتْ مِنْ ظُلْمَةِ الْإِعْرَاضِ ، الَّذِي هُوَ اعْتِرَاضُ الْمَلَائِكَةِ فِي جَوَابِ الْإِخْتِبَارِ لَهُمْ بِقَوْلِهِ « إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً . قَالُوا : أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ؟ قَالَ إِنِّى أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (١) » فَرَدَّ عَلَيْهِمْ فِي جَوَابِ اعْتِرَاضِهِمْ وَتَجْهِيلِهِمْ وَإِثْبَاتِ عِلْمِهِ بِقَوْلِهِ : إِنِّى أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ . فَأَقَامَ لَهُمْ مِنْ ذَلِكَ الْإِعْرَاضِ ظُلْمَةً ، حَجَبَتْ أَبْصَارَ الشَّاكِّينَ عَنْ مَعْنَى الْعِلْمِ الَّذِى ظَهَرَ لَهُمْ مِنَ الصُّورَةِ الَّتِى أَمَرُوا بِالسُّجُودِ لَهَا ، وَأَوَقَعَتْ عِنْدَهُمُ الشَّكَّ فِى ذَاتِ الْمُتَجَلِّىِّ بِهَا ، فَوَقَفُوا عِنْدَ مَشَاهِدَتِهَا وَرَاءَ حِجَابِ الظُّلْمَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ قَبْلِ شَكِّهِمْ ، وَثَنَتْ أَعْنَاقَهُمْ إِلَى ذَاتِ الْجَهْلِ الْمَوْجُودَةِ مِنْ نَارِ الْأَنْفَةِ عِنْدَ الْأَمْرِ بِالسُّجُودِ لِقَوْلِهِ : « أَنَا خَيْرٌ مِنْهَا ، خَلَقْتَنِى مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (٢) » .

قَطَعَهُمْ عَنْ اعْتِبَارِ قَوْلِهِ تَعَالَى :

« فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِى فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٣) » فَأَوَقَفَهُمْ عِنْدَ الصُّورَةِ ، وَحَجَبَهُمْ عَنْ مَعْرِفَةِ الرُّوحِ الْقَائِمِ بِعِلْمِ مَا جَهَلَ الْمَلَائِكَةُ ، وَهَذَا ظَاهِرُ الْبَاطِنِ فِى مَعْرِفَةِ إِبْلِيسَ لَعْنَهُ اللَّهُ .

(١) البقرة آية ٣٠ .

(٢) آية ١١ من الأعراف ، ٧٦ من ص .

(٣) آية ٢٩ من الحجر .

(ب) علم التصوف

علم التصوف ليس ! يُلوّك بالإشارة والعبارة
إلا لقلب مخلص بالروح مُلقبها أمارّة
فَجَلَا اليقينُ الظنَّ عنه بحقّه وجَلَا غُبَارَهُ

(ج) الحقيقة الحمديّة

كلُّ المحاسن جزءٌ حُسنٍ مجمد
وإليه مرجعها وعنه صلورها
وسناه لو لم يَغشّ أثوار السّما
وأبى العلّ لم يَهْدُ فيها نورها
فَلَمَحَتْ مَكَارِمُهُ وَجَلَّ ثَنَاهُ
إِذْ عَزَّ فِي كُلِّ الوجود نظيرها

(د) الوجود والحق

لا غَيْرَ مَنْ لا غَيْرُهُ لى إله
إِذْ ما لِمَوْجُودٍ وجودٌ سواه
جُزْئِيَّةٌ كُلُّ لِكُلِّيَّةٍ
والعلمُ المحضُ جهولٌ عداة
(هـ) الفنى والفقر

غِيَاكَ عن الشئِ نَفْسُ الْفَنَى
وأما به فهو فقرٌ إليه
ليس من الزهد فى رُشْدِهِ
أخو رَغْبَةٍ فى ثَنَاءِ عَلَيْهِ

(و) رسالة من وحيدة الحسن والجمال

أَمَرْتَنِي بِسِتْرِ كَشْفِ غِطَائِي
إِذْ أَرْتَنِي صَبَاحَهَا فِي مَسَائِي
وَدَعَتْنِي وَأَوْدَعَتْنِي سَرًّا
فِي سُرَاهَا عَدَّتْ بِهِ أَعْدَائِي
وَنَهَتْنِي إِذْ نَبَّهَتْنِي عَنْ
بَثِّ هَوَاهَا إِلَى ذَوِي الْأَهْوَاءِ
وَلِإِلَى الْفَجْرِ أَوْعَلَّتْنِي وَفِيهِ
وَعَلَّتْنِي الْإِبْلَالُ مِنْ بِلَوَائِي
فَأَزَاحَتْ خَوْفَ الْوَعِيدِ بَوْعِدِ
قَبْضِ الْيَأْسِ مِنْهُ بَسْطُ رَجَائِي
وَعَلَى الْمَوْتِ بَايَعَتْنِي وَقَالَتْ :
مَنْ وَفَى لِي مَنَحْتُهُ بِوَفَائِي
وَلِتَعْلِيْقِهَا الْمُنَى بِالْمُنَايَا
صِرْتُ أَهْوَى مَنِيِّ لَمُنَائِي
وَبِهَا إِذْ قَضَيْتُ نَحْبِي قَضَتْ لِي
بِمَقَامِ الْأَبْرَارِ وَالشَّهَدَاءِ

أهم المراجع

- ١- ابن الأثير (ت ٦٣٥ هـ) : الكامل في التاريخ القاهرة ١٢٩٠ هـ .
- ٢- ابن خلكان (ت ٦٨١ هـ) : وفيات الأعيان د ١٩٤٣ م .
- ٣- ياقوت الحموي (ت ٦٢٦ هـ) : معجم الأدباء د ١٩١١ م .
- ٤- الغزالي (أبو حامد) (ت ٥٠٥ هـ) : مشكاة الأنوار تحقيق الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي : الدار القومية (الهيئة المصرية العامة للكتاب) ١٩٦٤ م .
- ٥- المكزون السنجاري : ديوان تحقيق الدكتور أسعد علي بيروت ١٩٧٢ م .
- ٦- محمد أمين غالب : تاريخ العلويين ، بيروت ١٩٦٤ م .
- ٧- الدكتور أبو العلا عفيفي : التصوف الثروة الروحية في الإسلام دار المعارف ١٩٦٢ م .
- ٨- عباس محمود العقاد : الفلسفة القرآنية ، لجنة البيان العربي القاهرة ١٩٤٧ م .
- ٩- الدكتور محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي ١٩٦٩ م .
- ١٠- الدكتور عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ط ١٩٨٠ ، ٢ م .

الإنسان عند فلاسفة المغرب العربي

بقلم

د . عاطف المراقى

الإنسان عند فلاسفة المغرب العربي

الدارس للكثير من المؤلفات التي تهتم بتحليل آراء ومذاهب فلاسفة المشرق العربي والمغرب العربي ، يجد الكثير من الأحكام الخاطئة التي يصدرها هذا الباحث أو ذاك من الباحثين في مجال الفلسفة العربية في المشرق والمغرب أيضاً .

ولعل من بين تلك الأحكام الخاطئة ، بل من أهمها ، القول بأن فلاسفة العرب لم يهتموا بالبحث في الإنسان ، ولم يدركوا بوضوح البعد الإنساني وأهميته .

وأعتقد من جانبي بأن هذا الحكم ، أو هذا التصور من جانب أكثر الباحثين إن لم يكن كلهم ، يعد حكماً خاطئاً قلباً وقالباً ، وقد أدى إليه نوع من التسرع وعدم الإدراك الدقيق لطبيعة الآراء التي قال بها هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب .

لنني أقول بهذا اليوم من جانبي ، دفاعاً عن أجسادنا من فلاسفة العرب ، إذ توجد الكثير من المآخذ ، ويوجد الكثير من أوجه النقد التي يمكن توجيهها إلى المذاهب التي تركها لنا فلاسفة العرب ، ولكن كل ما أود التركيز عليه والتنبيه عليه ، أن الإنسان والبحث فيه من جانب فلاسفة العرب لم يكن كما مهملاً ، لم يكن جانباً منسياً من النسق الفكري والمذهبي عند كثير من فلاسفتنا نحن العرب .

نعم يجب أن يعلم الباحث منا أنه يوجد فرق ، و فرق كبير ، بين أن ننفي اهتمام فلاسفة العرب بالبعد الإنساني ، وبين أن نقول بأن دراستهم للبعد الإنساني إنما كانت مرتبطة بالبعد الإلهي ، أو هي على الأصح تعد مستغرقة من بعض زواياها في البعد الإلهي .

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا قمنا بتحليل الآراء الفلسفية عند فلاسفة

المغرب العربي ، فإننا نجد أنهم لا يفصلون فصلاً حاسماً بين البعد الإلهي والبعد الإنساني ، ولكن هذا لا يجب أن يدفعنا إلى القول بأنهم قد أهملوا البعد الإنساني .

لقد كان متوقفاً من جانبهم بحكم العصر الذي عاشوا فيه ، أي العصر الوسيط ، وبحكم ثقافتهم التي استمدوها من فلاسفة اليونان قارة ومن الدين الإسلامي قارة أخرى ، أقول كان متوقفاً منهم دراسة البعد الإنساني من خلال البعد الإلهي . إن البعدين يبدوان عند أجسادنا من فلاسفة العرب ، كالأواني المستطرقة في انفصالها واتصالها في آن واحد .

وكل ما نستطيع أن نلاحظه أن مشكلة ما من المشكلات التي بحثوا فيها وحاولوا سير أغوارها ، إنما يغلب عليها الطابع الإلهي ، وأن مشكلة أخرى قد نجد الغالب عليها الطابع الإنساني .

إننا لا نستطيع أن نسوي بين البحث في مشكلة كوجود الله تعالى وكيفية صدور الموجودات عنه ، وبين البحث في مشكلة كالتحير والشر والقضاء والقدر وغيرهما من مشكلات . فمن الواضح أن المشكلة الأولى يغلب عليها الطابع الإلهي الميتافيزيقي ، أما مشكلات كالتحير والشر والبحث في الإرادة الإنسانية ، فإنما يغلب عليها الطابع الإنساني ، وإن كانت — كما قلت — غير مقطوعة الصلة بالمجال أو البعد الإلهي .

بل إنني أقول اليوم من جانبي أننا داخل المشكلة الواحدة نستطيع أن نفرق بين درجات البعد الإنساني من حيث القلة والكثرة . فإذا بحث المفكر في مشكلة كحرية الإرادة أو القضاء والقدر واتجه اتجاهاً جديداً فمن الواضح أن هذا الاتجاه من جانبه إنما يعبر عن غلبة البعد الإلهي على البعد الإنساني . وإذا اتجه الفيلسوف إلى القول بحرية الإرادة الإنسانية ، فإن هذا القول أو الاتجاه من جانبه إنما يعد تعبيراً عن غلبة الكم الإنساني على الكم الإلهي إن صح هذا التعبير .

وما يقال عن مشكلات كالحير والشر والقضاء والقدر ، يقال عن إطار معين لإطار البحث في الفلسفة الخلقية ، وإطار البحث في المدينة الفاضلة . إننا إذا وجدنا كلا من مسكويه والغزالي قد اهتمتا بالبحث في الفلسفة الخلقية ، فلا بد أن نضع في اعتبارنا أنه لا يصح التسوية بين درجة الكم الإلهي والكم الإنساني عند كل منهما على السواء في دراستهما لمجال الفلسفة الخلقية ، إذ نلاحظ أن الكم الإلهي عند مفكر كالغزالي في دراسته للفلسفة الخلقية يعد أكثر من الكم الإلهي الديني عند فيلسوف كمسكويه .

وإذا وجدنا الفارابي مهتماً بالبحث في المدينة الفاضلة من خلال كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة وغيره من كتب ، ووجدنا ابن باجة هو الآخر مهتماً بالبحث في هذا الموضوع أو هذه المشكلة من خلال كتابة تدبير المتوحد على وجه الخصوص ، إلا أننا يجب أن نضع في اعتبارنا أن الكم الإنساني عند ابن باجة يعد أكثر وضوحاً من الكم الإنساني عند الفارابي في مدينته الفاضلة ، ويتبع ذلك قولنا بأننا نستطيع استخلاص أبعاد إنسانية من خلال حديث ابن باجة عن الإغتراب وعن المدينة الفاضلة ، أكثر مما نستطيع استخلاصه من مدينة الفارابي الفاضلة . وهكذا إل آخر الأمثلة التي نقصد من وراء ذكرها إلى أن تكون دعوة من جانبنا للباحثين في مجال الفلسفة العربية إلى كيفية التعرف على حقيقة البعد الإنساني عند فلاسفة العرب ، ومدى ارتباطه أو انفصاله عن البعد الإلهي ، وأيضاً البحث فيما نطلق عليه درجات الكم الإنساني وكيف تختلف شدة وضعفاً من خلال علاقتها بدرجات الكم الإلهي .

وإذا انتقلنا من هذا التمهيد أو هذا المدخل الذي نجده ضرورياً للتعرف على حقيقة البحث في الإنسان عند فلاسفة العرب ، إلى الكشف عن الإنسان عند فلاسفة المغرب العربي وهو موضوع بحثنا ، قلنا إننا إذا كنا لا نجد في المغرب العربي الاسلامي إلا ثلاثة فلاسفة فقط وذلك بالمعنى المذهبي الدقيق المحدد ، وهم ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ، فإننا نجد كل هؤلاء الفلاسفة

قد اهتموا بالإنسان من زاوية أو أخرى من زوايا البحث في الإنسان وما أكثرها .

وسوف ننحى التفاصيل جانباً ونركز على النظرة العامة عند كل منهم للإنسان ، وذلك حتى يكون ذلك من جانبنا تدليلاً على أننا لا نعدم عند هؤلاء الفلاسفة اهتماماً بالبعد الإنساني .

[١] فإذا بدأنا بابن باجة وجسدنا أنه قد ترك لنا بعض الكتب والرسائل والتي نجد فيها ما يتعلق بالإنسان سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة ومن بينها أهم كتبه على وجه الإطلاق وهو كتاب تدبير المتوحد ، ورسالة الوداع ورسالة الاتصال ، وكتاب النفس .

لقد كان ابن باجة حريصاً على بيان قيمة المعرفة والنظر الفلسفي ، حريصاً على بيان أهمية العقل ، بل يمكن اعتبار ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ، ممثلين للمدرسة الفلسفية العقلية في بلاد الأندلس .

لقد اتجه ابن باجة إلى البحث في الجوانب العقلية الفكرية إيماناً من جانبه بأهمية تلك الجوانب في المجال الإنساني ، بل إننا نجد لديه نوعاً من الفصل بين الدين من جهة والفلسفة من جهة أخرى ، كما نجد حريصاً على نقد ما يسمى بالأحوال الصوفية وذلك على النحو الذي يقول به الغزالي :

معنى هذا كله أن ابن باجة ينظر إلى الإنسان من خلال إطار عام هو إطار العقل ، وليس إطار القلب أو اللوق أو الوجدان على النحو الذي نجده عند المتصوفة بوجه عام ومن بينهم الغزالي . وإذا كان ابن باجة ينظر إلى الإنسان من خلال هذا المنظور ، منظور العقل ، فإن هذا إن دلنا على شيء فلأنما يدلنا على البعد الإنساني في فلسفته من جهة ، وعلى ثقته في القدرة الإنسانية من جهة أخرى . إن العقل عنده لا يعد عاجزاً عن الوصول إلى الحقيقة على النحو الذي نجده عند المتصوفة بوجه عام ، بل إن العقل الإنساني بإمكانه أن يصل إلى معرفة ذاته ومعرفة الآخرين . وما أخرجنا وخاصة في هذا العصر إلى الاستفادة من هذا الرأي الذي يقول به

ابن باجة ، وما أخرجنا أيضاً إلى أن نشق بالقدرة الإنسانية وما تستطيعه تلك القدرة من تحقيق العديد من الإنجازات الفكرية .

ولا يخفى علينا أن ابن باجة في تفديسه للعقل وأهميته ومكانه ، إنما كان حريصاً على بيان الفرق بين الخاصة والعامة ، الفرق بين من يجعلون العقل طريقاً لهم ، وبين من يسلكون مسلكاً حيوانياً إلى حد كبير . وكم كانت أقواله في تدبير المتوحد وغيره في كتب ورسائل معبرة عما يشعر به من نوع من الغربة أو الاغتراب Alienation . ولنقف قليلاً عند حديثه عن المتوحد وما يشعر به من غربة وذلك حتى يتسنى لنا إدراك مدى اهتمامه في فلسفته بالبعد الإنساني .

إن ابن باجة يحدد لنا معنى التدبير ومعنى المتوحد وخاصة في كتابه العظيم «تدبير المتوحد» . إن التدبير يعني ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة . ومن هنا فإن لفظة التدبير لا تطلق أساساً على الفعل الواحد ، وإنما تقال على مجموعة أفعال ، وذلك كما نقول إن الله تعالى يعد مدبر العالم .

وإذا كان ابن باجة يميز بين تدبير الله وتدبير الإنسان المتوحد ، على أساس أن تدبير الله يعد تعبيراً مطلقاً شاملاً ، أما تدبير الإنسان فإنه يعد تعبيراً محددًا خاصاً ، فإن ذلك لا يعني غياب الإنسان في الوجود الإلهي كما يذهب إلى ذلك كثير من الباحثين في فلسفة ابن باجة ، بل إن قصد ابن باجة هو التركيز على الوجود الإنساني أساساً وذلك بشرط أن يكون ذلك الوجود الإنساني متبلوراً حول ما يسميه بالمتوحد . ذلك المتوحد الذي يتأمل الوجود (الكلّي) بحيث ينسى الموجود (الجزئي) .

والوجود الكلّي ليس من الضروري أن يكون القصد منه الوجود الإلهي ، بل إن الوجود الكلّي هنا إنما يعني أساساً ذلك الوجود الذي يمثل الأمور المعقولة الثابتة . والدليل على ذلك أن ابن باجة يحدد لنا معنى المتوحد بأنها تدل على الإنسان المفرد الذي يحيا سواء في نفسه أو مع غيره حياة مفردة يحصل فيها على سعادة مفردة أيضاً . إن هذه اللفظة ، لفظة المتوحد تطلق

على الفرد الواحد ، كما تطلق على الجماعة أو المدينة المكونة من أفراد مفردين ، يعيش كل منهم في نفسه ويحيا كلهم فيما بينهم نمطاً من الحياة التي يدبرها الفكر .

لا بد أن ننبه هنا من جانبنا أن هذه الفكرة عند ابن باجة تعنى أساساً إعلاء الوجود الإنساني الفردي . إن الفرد لا يفقد ذاته في خضم الآخرين نظراً لأن كل فرد - طبقاً لتصوير ابن باجة - في هذه المدينة إنما يحيا حياة الفكر ، يحيا حياة يدبرها الفكر ، ومن أجل الفكر .

إن الفردانية هنا عند ابن باجة تعد واضحة ، وليس أدل على وضوحها ، من وجود فكرة الاغتراب عنده . إنه حين ذكره لواجبات المتوحد يبين لنا أن الإنسان المتوحد يجب عليه عدم مشاركة الإنسان العادي في أفعاله ، بل على العكس من ذلك ، إنه يجب عليه مشاركة أهل العلم من الفلاسفة والذين يبحثون في الأمور المعقولة .

وحرص ابن باجة على التمييز بين أفعال النفس الحيوانية وأفعال النفس الناطقة العاقلة ، أحسبه تمييزاً بين الفضيلة العادية عند عامة الناس والفضيلة الفلسفية عند الخاصة أي الفلاسفة . إن الفضيلة العادية يكون الإنسان فيها مجرد مقلد للآخرين ومتابع لهم بحيث تكون شخصيته هنا غير محددة الإطار لأنها اختفت في خضم الكتل البشرية ، إن صبح هذا التعبير ، وهذا التكتل البشري يكون كل فرد من أفراد مقلداً ومتابعاً وسائراً على نمط الآخرين . أما في حالة الفضيلة الفلسفية فإننا نجد فيها عند الإنسان الفرد ، العلو والتسامي وعدم ذوبان الشخصية ، نجد فيها عند المتوحد إعلاء للذات إن هذا الفرد يشعر بما فيه من علو وتسامي بالغربة عن الآخرين ، الغربة عن الكثرة الكثيرة من أفراد المجتمع . وإذا كان فاعلاً أفعاله على نمط أناس آخرين ، فإن هذا لا يعنى من جانبه تقليداً لهم لأنهم من المتوحدين مثله ، من الذين يلتزمون بالفكر ومنهج الفكر . إن التقليد لا يوجد إلا في حالة العامة ، في حالة الفضيلة العادية ، أما بالنسبة لحالة المتوحد فإننا لا نجد التقليد والمشاركة

القائمة على أن يفعل الواحد مثل الآخر أى يكون محازياً ومقلداً له لأسباب غير صادرة عن الفكر والعقل ، بل نجد حالة التفرد بأوضح صورها لأن إطار المشاركة هنا هو الأساس العقلى ، الأساس الذى إذا برهن الفرد المتوحد على صحته والتزم به ، فإن الفرد المتوحد الآخر يستطيع أن يبرهن أيضاً من أجنبه على صحته .

فإذا فعل الفرد المتوحد مثل ما يفعله الآخر ، فإن هذا الآخر يعد متوحداً أيضاً ومن هنا لا يكون مقلداً كما هو الحال بالنسبة للعامة . وكم دعانا ابن باجة إلى أن الإنسان المتوحد يجب عليه عدم مشاركة الإنسان العادى فى أفعاله ، يجب عليه الإتصال بالشيخ الذين يتميزون بالعلم والحكمة والخبرة فإن هذا أفضل له من الاتصالات بالشباب . إن الشيخ فى أفعاله أقرب إلى المتوحدين ، والشباب فى تصرفاتهم أقرب إلى العموم والاشتراك والتقليد .

كم بين لنا ابن باجة أن المدينة الفاضلة لا تحتاج إلى طبيب ولا إلى قاض . إن اللجوء إلى الطبيب يكون بسبب مشاركة الفرد أو تقليد الفرد للآخرين الذين لا يلتزمون بالملائم من الغذاء . أما فى حالة المتوحد فإنه لا يأكل إلا الملائم من الغذاء . واللجوء إلى القاضى أيضاً لا يلجأ إليه المتوحد لأن المتوحد ليس بينه وبين سائر المتوحدين إلا المحبة والإخاء والمودة . إنه يتحلى بالفضيلة الخلقية العقلية . إن أفعاله خليقة بأن تصبح إلهية ، إنه يعد جديراً بلفظة الإنسان .

بل إننا لا نجد أثراً للدين فى مدينة المتوحد ، أو مدينة المتوحدين . والواقع أن ابن باجة — كما سبق أن أشرنا — يتجه إلى إقامة حياة المتوحد على أساس الناحية العقلية الصرفة بما فيها من تفرد من جهة ، وبما فيها من اشتراك من جهة أخرى ، ولكن بشرط أن يكون من يشترك الإنسان معهم من المتوحدين أيضاً ، من الملزمين مثله بالفكر ومنهج الفكر . إن الدين إذا كنا نجد فيه دعوة إلى المشاركة والحياة الاجتماعية والالتزام بالعبادات التى تجمع بين الناس جميعاً فى كل مكان ، إلا أننا نجد عند ابن باجة نوعاً من التفرد كما قلنا ،

نوعاً من البعد ، بل التزاماً تاماً بالإبتعاد عن الجماهير ، الجماهير التي تمثل الموجود ، ولا تمثل الوجود ، أي تمثل الزائل والعابر والحسي ، ولا تترك أهمية الوجود بما فيه من أزلية وثبات .

إن المتوحد أو هؤلاء المتوحدين إنهم كالنوابت ، أي كالنبات الذي ينمو من تلقاء نفسه ، وهذا إن دلنا على شيء فلأنما يدلنا على أن أفعالهم إنما تختلف عن أفعال الآخرين من العامة والجمهور . بل إن ابن باجة يبين لنا - من خلال ذكره لواجبات المتوحد - أن المتوحد يجب أن يتجه إلى فعل أفعاله مختاراً أي من تلقاء نفسه ، وليس عن طريق إرغام الآخرين له . بل إنه لا يصح أن يكون الهدف عنده من أفعاله ، هو مدح الناس له . إن المدح هنا يعد تعبيراً عن مشاركة الجمهور ، تعبيراً عن الزائل ، في حين أن المتوحد يجب أن تكون أفعاله مقصودة لذاتها وليس لأغراض جزئية حسية . إنها يجب أن تمثل الغاية وليس الوسيلة والغاية تمثل الوجود بما فيه من ثبات وأزلية ، والوسيلة تمثل الوجود بما فيه من تغير وفساد وزوال .

إنني أعتقد من جانبي اعتقاداً لا يخالفني فيه أدنى شك ، أن هذه النظرة من جانب ابن باجة ، إنما تحمل في طياتها تقديساً لكرامة الفرد ، تتضمن تركيزاً على الحرية الفردية . إنها دعوة من جانب أول فيلسوف من فلاسفة المغرب العربي ، إلى أن نتمسك بالمعقول من الأشياء ، نركز على الثابت والباقي بحيث ننحى جانباً الأغراض الشخصية الجزئية والتافه من الأمور ، فهل بعد هذا نجد تقديساً وتكريماً للفرد أكثر من ذلك ؟ كلا ثم كلا . ألم يقل لنا ابن باجة في كتابه « تدبير المتوحد » بتفاصيل منهج يجب أن يسير عليه الأفراد إذا أرادوا لأنفسهم أن يكونوا جديرين بالانتساب للملكة الإنسانية ، جديرين « بالإنسانية » بكل ما تحمله كلمة الإنسانية من معنى .

نعم إنها نظرة من فيلسوف عميق الفكر . نظرة من فيلسوف كان حريصاً في كتاباته عن الإنسان المتوحد ، الإنسان الذي يغترب عن العامة ، على أن يميز لنا بين الغايات الجسدية والغايات الروحانية الجزئية والغايات الروحانية الكلية . إنه يبين لنا أن الشخص الحكيم هو الذي يقس الغايات الأخيرة ،

أى الغايات الروحانية الكلية . إنه الشخص الحكيم أو الفيلسوف ليس مجرد لازاهد عابد ، ليس قديساً بحيث يبتعد تماماً عن الغايات الأولى والغايات الثانية ، كلا ليس هذا بمقدوره لأنه أولاً وقبل كل شيء فرد من أفراد البشر ، ولكن العبرة والأساس إنما يتمثل في أنه لا يكتفى بالوقوف عند النوع الأول والنوع الثانى منهما ، بل ينظر إليهما على أنهما كالسلم أو الطريق الموصل إلى الثابت واليقين والعقل .

إننى لا أتردد في القول بأن ابن باجة قد وضع أساس الفلسفة العقلية في المغرب العربي . وكان ممهداً لطريق العقل ، ذلك الطريق الذى نجده عند ابن طفيل ثم عند عميد الفلسفة العقلية في عالمنا العربي كله من مشرقه إلى مغربه ، وأقصد به الفيلسوف ابن رشد .

إن التدبير عند ابن باجة لا يعد نظرة خيالية من جانبه . إنه لا يعنى به مجرد التأمل والمعرفة النظرية الصرفة فحسب . إن التدبير يقصد به أساساً ، سياسة الناس ، يقصد به في المقام الأول وضع الأمور في موضعها ، يهدف من ورائه إلى تقديس كل ما هو إنسانى ، وتكريم العقل وكل ما هو عقلاى . أليس هو القائل في كتابه : تدبير المتوحد ، إن لفظة التدبير إنما تقال على ترتيب أفعال تحقق غاية مقصودة . وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن التدبير يعد إنسانياً في المقام الأول ، إذا أن المتوحد يطلب الغاية عن قصد ، كما أنه يرتب الأفعال التى تؤدي إلى تحقيق هذه الغاية . وإذا قلنا بالترتيب فإن هذا الترتيب لا يتسنى للمتوحد أن يقوم به إلا عن طريق الفكر ، طريق الإنسان طريق العقل ، ذلك الطريق الذهني .

ألم يكن ابن باجة حريصاً في رسالته « الاتصال » على التمييز بين الناس ورفع طبقة على أخرى على أساس أن طبقة منها أكثر التزاماً بالعقل ، وطبقة أخرى أقل التزاماً بالعقل . إننى أعتقد أن تفرقه بين الجمهور والنظار والسعداء إنما يتدرج من الأدنى (الجمهور) إلى الأوسط (النظار) إلى الأعلى (السعداء) . أقول إن تفرقه بين هذه الطبقات الثلاث إنما كان أساسها تقديس العقل من جانبه ورفع فوق كل كلمه ، رفعه إلى أسمى مكانة . تقديس الفرد

المتوحد ، هذا الفرد الذى لا يعد منعزلاً تماماً عن المجتمع ، بل إنه يمكن أن يعيش مع متوحدين مثله . إن مدينته الفاضلة ليس فيها فرد واحد ، بل أفراد كثيرون.

وإذا كان ابن باجة قد تأثر فى نظريته للإنسان بكثير من المصادر الفلسفية التى سبقته وعلى رأسها المصادر اليونانية وخاصة أفلاطون فى جمهوريته ، والفارابى فى مدينته الفاضلة ، إلا أننا نجد لديه الكثير من النظرات العميقة غاية العمق التى تكشف عن اتجاهه العقلانى ، تكشف عن تقديسه للإنسان ، تبين لنا الفرق ، والفرق الدقيق بين الإنسانى من جهة ، وغير الإنسانى من جهة أخرى .

إن آراء ابن باجة التى تتعلق أساساً بالإنسان قد أثرت فى تشكيل وجهة نظر الفيلسوف ابن طفيل كما قلت منذ قليل ، كما أنها أثرت فى تحديد مسار فلسفة ابن رشد وخاصة ما تعلق منها بالإنسان . ولنحاول الآن الإشارة مجرد إشارة إلى بعض النقاط الرئيسية عند هذين الفيلسوفين حتى يتسنى لنا إدراك أهمية البعد الإنسانى فى فلسفة الفيلسوفين ، والتدليل على أن البعد الإنسانى لم يكن كما مهملاً فى فكر ابن طفيل من جهة وفلسفة ابن رشد من جهة أخرى . لقد ترك لنا ابن طفيل قصة فلسفية هى قصة حى بن يقظان . وبممكننا القول بأن ابن طفيل فى نظريته للإنسان إنما كان متأثراً بابن باجة ، سواء كان هذا التأثير من جانبه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة . إن المتوحد عند ابن باجة ، يتلاقى فى الكثير من الزوايا والأبعاد مع شخصية «حى» فى الجزيرة المهجورة التى نشأ عليها .

إننا إذا حللنا قصة حى بن يقظان ، هذا العمل الأدبى والفلسفى البالغ حد الروعة والإتقان الفلسفى والفكرى ، فإننا نجد القصة تتعرض للدراسة الكثير من الجوانب والمجالات . إننا نجد فى القصة دراسة للمجالات الطبيعية والمجالات الإلهية الميتافيزيقية وإذا كان ابن طفيل يعرض لنا من خلال قصته الفلسفية كيفية وجود «حى» فى الجزيرة المهجورة وهل نقول بالتفسير العادى

أى ولادته من أب وأم ، أم نقول بتولده من العناصر ، هذا القول الذى يقترب كثيراً من التفسير المادى ، فإنه يعرض علينا أيضاً الكثير من الآراء التى تعد داخلة فى مجال دراسته للعالم العلوى والعالم السفلى .

وإذا سرنا مع ابن طفيل فى قصته وجدناه يبين لنا آراءه حول الكثير من المشكلات الإلهية الميتافيزيقية كالبحث فى حدوث العالم وقدمه ، ودراسة الأدلة على وجود الله وبيان صفاته ، ودراسة موضوع الخلود ، أى فلسفة الموت ، بالإضافة إلى تحليله الدقيق لمشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين .

ويمكننا القول بأننا إذا كنا لا نعلم وجود بعض الآراء الفلسفية التى تتعلق بالبعد الإنسانى فى دراسة ابن طفيل لبعض المجالات الطبيعية والمجالات الميتافيزيقية الإلهية ، إلا أن تركيزه على البعد الإنسانى إنما يتضح بصورة أكثر تحديداً ودقة فى عرضه لموضوع الخلود ، وتحليله لموضوع فلسفة الدين ، أى العلاقة بين الفلسفة والدين .

ونود أن نؤكد من جانبنا أن ابن طفيل — كما سبق أن أشرنا — إنما يتجه اتجاهاً عقلانياً بمعنى أنه فى نظره للإنسان كان متأثراً أساساً بالبعد العقلانى وكم نجد أوجه تلاق بينه وبين ابن باجة كما نجد أوجه اختلاف رئيسى بل جذرى بينه وبين الغزالى وذلك منذ الصفحات الأولى من قصته الفلسفية . إنه فى دراسته للإنسان لا يرتضى لنفسه البعد الصوفى العملى ، وإنما يؤكد باستمرار على الجانب العقلى . ولعل هذا يؤكد لنا أنه لا يخرج عن المدرسة العقلية الفلسفية الأندلسية وذلك فى نظرتها للإنسان ، سواء مثل هذه المدرسة الفيلسوف السابق عليه ، ابن باجة ، أو مثلها الفيلسوف الذى عاصره فترة وإن كان قد مات بعده ، ونعنى به ابن رشد آخر فلاسفة العرب .

غير أننا إذا قارنا بين البعد الإنسانى عند ابن باجة على النحو الذى سبق أن بيناه ، والبعد الإنسانى عند ابن طفيل ، فإنه يمكننا القول من جانبنا بأن البعد الإنسانى عند ابن طفيل إنما نجد علاقته أكثر وضوحاً بالبعد الإلهى ، بمعنى أننا نجد صلة أوثق بين البعدين ، مما نجد عند ابن باجة . ولعل هذا

يتضح كما قلنا دراسة ابن طفيل لموضوع الخلود وموضوع التوفيق
أبين الدين والفلسفة . إن دراسة هاتين المشكلتين من خلال الصفحات التي
تركها لنا الفيلسوف المغربي ابن طفيل في قصته «حى بن يقظان» إنما تبين
لنا أن المنظور الإلهي لم يكن غائباً عن الأبعاد الإنسانية وذلك على الرغم من
الركائز الإنسانية العديدة التي يجدها الدارس سواء في أبعاد فلسفة الموت
أو في جوانب التفرقة بين اتجاه سلامان واتجاه أبسال واتجاه حى ، أى
الشخصيات التي يلور بينها الحوار الدينى والفلسفى فى مجال التوفيق بصفة
خاصة .

لقد كان ابن طفيل فى معرض دراسته للخلود حريصاً على بيان التفرقة
بين طبيعة النفس الإنسانية من جهة ، والجسم أو المادة من جهة أخرى ،
حريصاً على التمييز بين ما يعد بالفعل (الصورة) وما يعد بالقوة (الجسم) .
لقد حلل لنا ابن طفيل حالات النفس فى حياتها الأرضية من خلال علاقتها
بواجب الوجود (الله) ، وربط بين ذلك وبين الخلود فى العالم الآخر ،
نظراً لأن السعادة والشقاء فى العالم الآخر لا بد أن ترتبط كل حالة منها بأفعال
البشر فى هذه الحياة الدنيا . وهذا إن دلنا على شيء فلأنما يدلنا على أن المنظور
الإلهي لم يكن غائباً تماماً فى بعض أبعاد دراسة ابن طفيل لتلك المشكلة .

إن ابن طفيل يميز بين ثلاث حالات فيما يتعلق بمصير النفس من خلال
علاقتها بواجب الوجود . حالة أولى تمثل النفس أو الإنسان الذى أدرك واجب
الوجود ثم فقد إدراكه بالمعصية ، ومصير الإنسان فى تلك الحالة إنما يتمثل فى
الآلام التى لا نهاية لها وسواء تخلص من الآلام بعد جهاد طويل ، أم بقى
فى الآلام بقاء لا نهائياً .

وحالة ثانية تمثل الإنسان الذى أدرك وجود الله وأقبل تماماً عليه والتزم
بالتفكير فيه حتى موت الجسد ، ومصير النفس بعد الموت إنما يتمثل فى لذتها
وغبطتها وسعادتها سعادة لا نهاية لها .

وحالة ثالثة تمثل الإنسان الذى لم يدرك وجود الله . ومصير النفس فى
هذه الحالة إنما يكون كمصير الحيوانات .

نخرج من هذا كله إلى القول بأن هذه القسمة من جانب ابن طفيل إنما تؤدي إلى أهمية المعرفة بالنسبة للإنسان من جهة ، والربط بين المعرفة والعمل من جهة أخرى . والدليل على ذلك ، أن الحالة الثانية بالنسبة لمصير النفس بعد الموت ، إنما تعد أفضل من الحالة الأولى ، حالة المعرفة ولكن الخروج عليها عن طريق المعصية ، كما تعد أفضل من الحالة الثالثة ، لأنها حالة تسوى بين الإنسان والحيوان . إن الإنسان الذي لا يعرف ، الإنسان الذي لا يدرك إدراكاً دقيقاً ، إنما يعد أقرب إلى الحيوان منه إلى الإنسان كما ينبغي أن يكون الإنسان .

وإذا كان ابن طفيل قد اهتم ببيان دور المعرفة واستخدام الفكر والعقل بالنسبة للإنسان وذلك في معرض دراسته لفلسفة الموت ، فإننا نجد هذه الأبعاد عنده واضحة تمام الوضوح في دراسته لمراتب أعمال الإنسان للوصول إلى المشاهدة . لقد كان حريصاً على أن يبين لنا أن المرتبة الأولى التي يتشبه فيها الإنسان بأعمال الحيوان غير الناطق تعد أدنى من المرتبة الثانية التي يتشبه فيها الإنسان بالأجرام السماوية ، أي يبتعد عن النقص ويكون نقياً وشفافاً مثلها ، كما أن هذه المرتبة الثانية تعد أدنى من المرتبة الثالثة التي تمثل التشبه بالموجود الواجب الوجود ، إن الإنسان إذا كان محتاجاً للنوع الأول لحفظ جسمه وللنوع الثاني لحفظ نفسه ، فإنه أشد احتياجاً للنوع الثالث الذي يقوم على التأمل وعمق النظرة .

ولعل هذا التحليل من جانب ابن طفيل يذكرنا بما سبق لابن باجة أن تعرض له من خلال تمييزه بين الغايات الجسدية والغايات الجزئية والغايات الروحانية الكلية . إنني أحسب أن هذه الأنواع الثلاثة التي يذكرها ابن باجة في كتابه تدبير المتوحد إنما كان لها أثرها في بلورة فكر فيلسوفنا ابن طفيل حول تلك المراتب الثلاث ، وإذا كانت الحالة الأولى والحالة الثانية إنما تعد طريقاً للحالة الثالثة عند ابن باجة ، بمعنى أن الهدف الرئيسي إنما هو يتمثل في الحالة أو المرتبة الثالثة ، فإننا نجد هذه الفكرة أيضاً عند

ابن طفيل . وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن المنظور العقلائي إنما نجده أيضاً عند ابن طفيل في نظره للإنسان تماماً كما وجدنا ، عند ابن باجة في تصويره للإنسان المتوحد .

وكل ما نجده من فرق بين نظرة الفيلسوفين بالنسبة للإنسان هو ما سبق أن أشرنا إليه وهو أننا نجد نوعاً من الغياب الإلهي في تصور ابن باجة ، في حين نجد نوعاً ما من أنواع الحضور الإلهي في محاولة ابن طفيل .

ولعل ابن طفيل في دراسته لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة إنما كان حريصاً على بيان دور العقل ودور التفكير العقلائي ورفعته إلى أعلى درجة . إن أبسال إذا كان قد ترك صاحبه سلامان ، واتجه إلى جزيرة كان يحسب أنها مهجورة تماماً من الآدميين إنما يدلنا على ضرورة وأهمية التأويل العقلي (أبسال) وعدم التعلق بالظاهر أو التقليد (سلامان) وتوصل (حى) بمفرده في جزيرته المهجورة إلى ما ينجبرنا به الدين والشرع ، فإن هذا يعد دلالة على تقديس العقل ، العقل القادر على النفاذ إلى جوهر المشكلات الميتافيزيقية دون مدد خارق من السماء ، بل إن هذا التصور من جانب ابن طفيل وخاصة بالنسبة لتحديد أبعاد ومعالم فكر شخصية «حى» إنما يلتقى من بعض الزوايا والجوانب مع بعض أبعاد الدين الطبيعي ، الدين الذى يقوم على العقل أساساً دون حاجة إلى وسائط . نقول يلتقى من بعض الزوايا وليس من كل الزوايا نظراً لأننا لا نعدم وجود اختلافات قد تكون جذرية بين تصور ابن طفيل لفكر حى ، والتصور الذى نجده عند القائلين بالدين الطبيعي . إذا انتقلنا من ابن طفيل إلى ابن رشد ، وجدنا أن هذا الفيلسوف كان من أكثر فلاسفة المغرب العربى اهتماماً بدراسة البعد الإنسانى وذلك داخل مجال مذهبه الفلسفى ، وإن كنا نلاحظ أن استقلالية الإنسان وخاصة عن البعد الإلهي ربما تكون عند ابن باجة أكثر وضوحاً وتميزاً .

ولكن ميزة ابن رشد تتمثل في طرقه لكثير من المشكلات التى وإن كانت لها صلة وعلاقة وثيقة بالهجال الإلهي ، إلا أنها تبحث في أبعاد تتعلق من بعض جوانبها بالبعد الإنسانى وذلك على تنوع مستويات هذا البعد الإنسانى .

إن الصلة بين البعدين ، البعد الإنساني والبعد الإلهي تبدو — كما أشرت في أول الدراسة — كالأواني المستطرقة في انفصالها واتصالها في وقت واحد .

وكل ما نلاحظه في مجال الفلسفة الرشدية أننا إذا كنا نجد ابن رشد يتصدى للدراسة مجموعة من المشكلات تدخل دخولاً مباشراً في المجال الإلهي الميتافيزيقي كإقامته مجموعة من الأدلة على قلم العالم ، أي قلم المادة الأولى التي تعد عنده أزلية ، وتقديمه لمجموعة من الأدلة على وجود الله تعالى وبحثه في الصفات الإلهية ، فإن تلك المشكلات إنما تمس مساً خفيفاً البعد الإنساني ، بل نستطيع أن نقول اليوم من جانبنا إن ذهاب ابن رشد وتأكيده على القول بوجود مادة أولى أزلية ، أي وجود شبيهة معينة متميزة ، أوجد الله منها الموجودات ، إنما يعد تأكيداً من جانبه على وجود بعض الركائز الوجودية ، ومنها ركائز إنسانية ، بل أعتقد أن البعد الإنساني سيكون مختلفاً تماماً في دراسة ابن رشد لتلك المشكلة لو كان قد ذهب إلى القول بإيجاد الله تعالى للعالم عن العدم ، أي القول بحلول العالم .

وإذا كانت تلك المشكلة ، تمس مساً خفيفاً كما قلت البعد الإنساني ، فإننا نجد ذلك أيضاً في دراسته لموضوع الأدلة على وجود الله تعالى . صحيح أن هذه الدراسة تدخل — كما قلت دخولاً مباشراً في أكثر أبعادها في المجال الإلهي ، ولكن تطرق ابن رشد أثناء دراسته لهذا المجال إلى البحث في السببية وإثباته الأثر الإنساني إن صح هذا التعبير ، والبحث في الغائية والربط بينها وبين السببية ، كل هذه نقاط لا يصح أن نتغافلها ، ولا أن نصرف النظر عن دلالاتها الإنسانية . إن الدارس لنقاط الارتكاز هذه في دراسته لكثير من المشكلات التي تدخل دخولاً مباشراً في البعد الإلهي ، يترك تمام الإدراك وجود بصمات إنسانية ، بل محاور إنسانية في بعض زوايا هذا البعد الإلهي .

إن البعد الإنساني ، واهتمام ابن رشد بتحديد معالمه وزواياه يظهر بصورة أكثر وضوحاً في دراسة ابن رشد لموضوع المعرفة ، وتركيزه على دور العقل

الإنساني الذي يعتمد في البداية على الحواس وإن كان يتخطاها حتى يصعد إلى الكلي والعقلي والمجرد . وهذا ما أدى به إلى رفض طريق التصوف الجملة وتفصيلاً . يظهر البعد الإنساني في النقد العنيف الذي وجهه ابن رشد للأشاعرة كفرقة إسلامية . إنه عدو للود للأشاعرة ، والدارس لتراث الأشاعرة يشعر أن البعد الإنساني يكاد يتلاشى في فكرهم ، بحيث يكاد يختفي تماماً في الإطار الإلهي ، أو في الوجود الإلهي .

وإذا كان ابن رشد قد بحث في مشكلة الخير والشر ، فإننا نجده في بحثه لتلك المشكلة يبين لنا أن العقل بإمكانه التمييز بين ما هو خير وما هو شر . إنه لم يرجع التمييز إلى الشرع على النحو الذي نجده عند الأشاعرة ، بل أرجعه إلى العقل تقديساً من جانبه للعقل الإنساني ودوره في صياغة الكثير من الأبعاد الوجودية الإنسانية . كما أن ابن رشد إذا كان قد حاول من جانبه البحث في مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة ، إلا أنه كان أكثر فلاسفة العرب في دراسته لتلك المشكلة ، اهتماماً بالبعد الإنساني . ويمكن أن نذكر أنه يعلى العقل دوماً . وإذا قلنا العقل فإننا نقصد العقل الإنساني أساساً . وهل يستطيع الباحث أن يقول بغير ذلك وخاصة إذا وضع في اعتباره رفع ابن رشد لأهل البرهان فوق مرتبة أهل الخطابة والإقناع ، بل فوق مرتبة أهل الجدل من المتكلمين . إن تركيز ابن رشد على الطريق البرهاني العقلي نجد فيه تائراً عن جانبه بآبن باجة وإعلاء ابن باجة للعقل ودوره في صياغة وجودنا الإنساني .

بل إننا في الواقع لا نجد مشكلة يتصدى ابن رشد للدراسات وسبر أغوارها إلا وبيننا لنا أثناء دراسته لها وبعد صياغته لأبعادها وزواياها ، أن كلمة العقل فرق كل كلمة ، أن الإنسان ليس عاجزاً عن التصدي لها وتقديم الآراء حولها .

إن الدارس للمشكلات التي تدخل في النسق الفلسفي الرشدي يجد تقديساً من جانبه للإنسان وإثباتاً لدوره ، صحيح أننا قد نجد لديه نوعاً من الخلط بين

البعد الإنساني والبعد الإلهي ، ولكنه خلط قلما يوجد ، وخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أنه كان حريصاً على أن يبين لنا بوضوح أبعاد الفعل الإنساني ، وما يستطيع الإنسان أن يقوم به سواء في المشكلات التي تتعلق تعلقاً مباشراً بالأبعاد الإلهية ، أو في تلك المشكلات التي نجد أنها تمثل التواجد الإنساني ، تمثل الاعتماد اعتماداً رئيسياً على العقل ، العقل الذي هو في أساسه عقل إنسان ، عقل ليس عاجزاً أو مشلولاً ، ولكنه العقل الذي له استقلالية ، العقل الإنساني الذي يضع بصماته الواضحة والبارزة على هذا الوجود الذي نعيشه ونحياه .

غير نجد في يقيني واعتقادي ، النظر إلى فلاسفة المغرب العربي على أنهم أهملوا في فلسفاتهم البعد الإنساني . إن هذه النظرة تعد فيما نرى اليوم من جانبنا نظرة خاطئة في أساسها وجوهرها ، نظرة يجانبها الصواب قلباً وقالباً . إنك إذا حلت أفعال المتوحد عند ابن باجة تستشعر بأن البعد الإنساني في حالة تواجد من أول أفعال هذا المتوحد حتى آخر أفعاله . إنك إذا وضعت في اعتبارك رفع ابن طفيل من جانبه لمرتبة «حي» فوق مرتبة «أبسال» و«سلامان» ، فإن هذا يعني في أساسه وجوهره ، رفعاً للعقل الإنساني وبياناً لمكانته الكبرى وإثباتاً بأن العقل ، هذا الجوهر الخالد لا يحتاج إلى وصاية . إنك إذا تأملت وحلت وبحثت في النسق المذهبي الفلسفي الرشدي فإنك تشعر أنك أمام فيلسوف كان حريصاً حرصاً تاماً على إثبات دور الإنسان وبيان الثقة بالعقل والتأكيد من جانبه على أن الإنسان ذلك الفرد المعقول يعد قادراً إذا اعتمد على عقله على إنجاز الكثير من المهام سواء ما تعلق منها بالمجال الإلهي ، أو ما تعلق منها بالمجال الإنساني .

وما أخرجنا اليوم إلى النظر إلى فلسفتنا العربية نظرة جديدة ، ما أخرجنا إلى بيان دور الإنسان في البناء الفلسفي والآراء الفلسفية التي قدمها لنا فلاسفة المشرق العربي وفلاسفة المغرب العربي . إن محور الوجود هو الإنسان ، وإذا أهملنا الإنسان فقد تساوى لدينا الوجود والعدم . إذا أهملنا الإنسان فمعنى هذا أننا قلنا للحياة وداعاً . إن الإنسان يمثل عظمة هذا الوجود وسر دوامه ، فلا بد إذن من التركيز على إبراز دور هذا الوجود ، الوجود الإنساني .

وإن من يحلل بدقة مذاهب فلاسفتنا سواء في المشرق أو في المغرب العربي ، فإنه سيجد الكثير من العناصر الإنسانية البناءة والخلاقة ، سيعتقد تماماً أن الإنسان كان له تواجد في فلسفاتهم ولم يكن عنصراً غائباً ولا كما مهملاً . إننا إذا كنا من جانبنا نختلف معهم في قليل أو في كثير من الآراء التي قالوا بها في مجال أو أكثر من مجالات فلسفاتهم وما أكثرها ، إلا أن هذا لا يمنعنا من القول بأن الإنسان كان ركيزة من ركائز بحوثهم الفلسفية ، الإنسان كان في دائرة اهتماماتهم حين قاموا بصياغة آرائهم الفلسفية . صحيح أنه قد غلب على دراستهم للبعد الإنساني في كثير من الأحيان ، الدوائر والمحالات الفيزيقية والإلهية (الميتافيزيقية) ولكن هذا لا يعني غياب البعد الإنساني أو ضياعه عند فلاسفة المغرب العربي .

بعض مصادر الدراسة

- ابن باجة : تدبير المتوحد .
- ابن باجة : رسالة الاتصال .
- ابن باجة : رسالة الوداع .
- ابن باجة : كتاب النفس .
- ابن طفيل : حي بن يقظان .
- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .
- ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة .
- ابن رشد : تهافت التهافت .
- ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو .
- عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل .
- عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد .
- عاطف العراقي : المنهج التقدي في فلسفة ابن رشد .
- عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية .
- زينب الحضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى .
- الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة .
- ابن سينا : كتاب الشفاء .
- ابن سينا : كتاب الإشارات والتنبيهات .

- Aristotle : The logic - English translation.
- Aristotle : Metaphysics - English translation .
- gilson (E) : History of Christian philosophy in the middle ages.
- Plato : Republic - English translation.
- Wulf : History of mediaeval philosophy.
- Russell (B) : History of Western philosophy.
- Renan (E) : Averroès et l'Averroïsme.
- Burnet (j) : Greek philosophy - Thales to plato.
- Collingwood (R.g.) An essay on Metaphysics.
- Radhakrishnan : History of philosophy Eastern and Western.
- Gauthier (L) : Ibn Rochd (averroès).

مفهوم المسئولية في الحضارة الحديثة

بقلم

د . محمود حمدي زقزوق

استاذ الفلسفة بجامعة الأزهر

مفهوم المسئولية في الحضارة الحديثة

١ - تمهيد :

لقد استطاعت المدنية الحديثة القائمة على العلم والتكنولوجيا أن تؤثر في حياتنا العملية تأثيراً شاملاً . ولكن التقدم العلمي والتكنولوجي الرائع الذي ينعم به قدر كبير من البشر كان باهظ التكاليف لما نتج عنه من أخطار تهدد وجود البشرية جمعاء . قد أصبح الخطر اليوم يهدد بقاء الجنس البشري بسبب التهديد المستمر والمتزايد بنشوب حرب ذرية ، وبسبب أزمة الغذاء العالمية ، وبسبب التلوث المتزايد للبيئة الإنسانية عن طريق التطور التقني المنفلت الزمام ، وغير ذلك من أخطار أخرى كثيرة (١) . فقد أمدنا العلم بقوى هائلة ، ولكننا نعبث بها كما يعبث الأطفال . وقد وجدت الآلات في أول الأمر لتكون في خدمة الإنسان ، ولكن الأمر قد تطور إلى حد جعل لها السيادة عليه . فالصانع الذي كان سيد نفسه قد أصبح يقهر الآلات مجرد أداة في المصنع (٢) .

« 1 Historisches wörterbuch der Philosophie, Ed. 2, p. 1119, Basel 1972

ومن أقرب الأمثلة على هذا التلوث الخطير البيئة ما ترتب على التفجار المفاعل النووي السوفيتي في محطة تشيرنوبيل بالقرب من مدينة كييف بأوكرانيا في مايو ١٩٨٦ . فقد أدى ذلك إلى تسرب ضخم لمواد المشعة التي حملتها الرياح إلى مناطق أخرى من العالم . وقد أثار ذلك الرعب والقلق في كل أنحاء أوروبا ، وامتدت السحابة الذرية لتصل أيضاً إلى منطقة الشرق الأوسط . ويعد هذا الحادث أخطر حادث في تاريخ الطاقة النووية . وقد حدثت حوادث مماثلة وإن كانت أقل حياً في المملكة المتحدة عام ١٩٥٧ ، وفي بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٧٩ . ومنذ حوالي عام أو أكثر كان حادث تسرب الغازات السامة من أحد المصانع في الهند والذي راح ضحيته عدة آلاف من البشر .

(٢) قصة الحضارة : تأليف أ . م . جود وترجمة محمد بدران ، ص ٨٩ (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ؛

أنظر أيضاً : فلسفة الحضارة لألبرت شفيتر - ترجمة د. عبد الرحمن بدوي ص ٢١ (دار الأندلس ١٩٨٠) .

هناك أيضاً تطورات عالمية على الصعيد السياسى من الصعب ضبط مسارها . وليس الإرهاب الدولى إلا إحدى السمات الظاهرية لهذه التطورات التى تنكب جادة الصواب . وقد أصبح العلم — الذى ترتبت على نتائجه الأخطار المشار إليها — مطالباً الآن بأن يتحمل أيضاً عبء استقرار الحياة الإنسانية ، واستعادة السلام العالمى ، وذلك على أساس من التعاون الدولى ، وعلى أساس فحص الأسس التى يقوم عليها هذا العلم بهدف الوصول إلى أخلاقيات تحكم مساره وتضبط زمامه . (١)

لقد كان الاعتقاد العام فى التقدم — الذى ساد القرن التاسع عشر والذى تأسس على التطور الهائل للعلم والتقنية — كان يحسب أن السلام العالمى سيأتى تلقائياً خلال التطور الحضارى الشامل . وقد أدى هذا الاعتقاد إلى الركون تماماً إلى « نوع من الرضا الساذج بما حققناه من إنجازات مادية رائعة ، وضللنا بفكرة سطحية عن الحضارة ، إذ آمنا بتقديم هو أمر مفروغ منه لأنه متضمن فى الوقائع نفسها » (٢) . ولكن الكوارث التى سادت القرن العشرين هزت هذا الاعتقاد هزاً عنيفاً ، وجعلت الثقة فى مثل هذا السلام التلقائى أمراً خيالياً .

أما فكر العلوم الطبيعية — الذى اعتقد المتطرفون من أنصاره أنه قد كشف النقاب عن أسطورية الفكر الميتافيزيقى وأسطورية الأديان — فقد كشف — بما ترتب على نتائجه من أخطار تهدد البشرية جمعاء — عن أسطورية الاعتقاد بأنه وحده قادر على إسعاد البشرية .

وليس هناك شك فى أن المشكلات الحضارية التى تواجه البشرية مشكلات لا حصر لها ، وأنها تبدو مستعصية على الحل . ولكن هذا ليس دليلاً على

(١) المرجع السابق ذكره فى هامش رقم (١) .

(٢) فلسفة الحضارة ، ص ١١١ .

أن حلها أمر غير ممكن . فقد قامت الإنسانية في تاريخها الطويل بحل الكثير من المشكلات في مجالات عديدة مما كان يبدو في حينه أمراً مستحيل الحل . وقد حققت البشرية إنجازات عظيمة كانت رداً على التحديات التي واجهتها . وفي هذا المقال نريد أن نتناول مفهوم المسئولية بوصفه الدعامة التي ترتكز عليها الحضارة الحديثة أو التي ينبغي أن ترتكز عليها .

٢ - مفهوم الحضارة

وفي البداية نرى أنه يتحتم علينا أن نرسم إطاراً عاماً لمفهوم الحضارة يكون تعبيراً عن الفهم الحديث لهذا المفهوم ، وذلك دون الدخول في صراع التعريفات المختلفة لمصطلح الحضارة (١) .

إننا عندما نتأمل في ظاهرة الحضارة فإننا نفكر أولاً في ذلك الميراث الحضارى الضخم الذى آل إلينا من أجيال سابقة ، نفكر فيما قامت ولا تزال تقوم به الحضارة من تغيير الحياة على الأرض تغييراً بعيد المدى بشكل يدعو إلى الدهشة . وعندئذ يحق للمرء أن يقول : إن الحضارة هي امتياز للإنسانية فالإنسان وحده هو صانع الحضارة .

وعند النظرة التأملية القريبة في ظاهرة الحضارة ندرك أن الحضارة الموروثة - وهذا أمر ينسحب بطبيعة الحال على كل الحضارات المختلفة - ليست ببساطة شيئاً موروثاً ، وإنما هي باستمرار شئ يتحتم على المرء أن يسعى إلى امتلاكه مرة أخرى بمجهود جديد حتى يصبح عن طريق هذا الجهد مالكاً حقيقياً لتلك الحضارة ، كما ندرك أيضاً أن المضمون الحقيقى للحضارة يكمن في هذا الاكتساب الجديد والامتلاك المتجدد الذى يظهر في صورة جديدة . وبهذه الطريقة وحدها يظل هذا المضمون الحضارى حياً نابضاً بالحياة .

(٢) إذا كان علينا أن نختار تعريفاً للحضارة فإننا نميل إلى الأخذ بالتعريف الذى قال به ألبرت شفيتر في كتابه فلسفة الحضارة (ص ٣٤) والذى يقول فيه : إن الحضارة بصورة عامة هي « التقدم الروحى والمادى للأفراد والجماعات على السواء » .

٣ - الحضارة والمستولية :

ولكن الأمر لا يقف عند حد الإمتلاك المتجدد للحضارة ، ولا يجوز له أن يقف عند هذا الحد . فهذا أمر لم يعد كافياً على الإطلاق . فالحضارة — قبل كل ذلك وبعده — هي التزام أخلاقي . وهذا الجانب يعد ذا أهمية خاصة بالنسبة لعصرنا الحاضر .

وهذه الحقيقة والموقف الذى تتطلبه يبدو ان لنا المنطلق الوحيد الممكن لمحاولات التغلب على المشكلات الحضارية المتشعبة فى عصرنا الحاضر ، سواء كانت هذه المشكلات داخل نطاق الحضارات المختلفة كل منها على حدة ، أو كانت مشكلات على مستوى العلاقات الحضارية الدولية .

إن مثل هذه الحضارة — بالمعنى المشار إليه — هى وحدها التى يمكن أن تكون جسراً عبر الحدود بين الحضارات المختلفة ، وذلك لأنها تجعل من السهل اتخاذ موقف التسامح إزاء عوالم الحضارات الأخرى . وفى ظل التسامح الذى توفره الحضارة تتاح للمرء حرية التفكير . وقد يفكر المرء فى اتجاه خاطئ ، ولكن لفت نظره إلى الاتجاه الصحيح لا يكون عن طريق الإرغام أو القهر ، وإنما يكون بالحكمة والموعظة الحسنة . وهكذا ينتفى التعصب الأعمى ، ويختفى العنف الجهول فى ظل الحضارة الحقيقية (١) .

وهذا التسامح المشار إليه يمكن أن يكون بمثابة مدخل للالتقاء وللحوار الحقيقيين بين الحضارات المختلفة ، ومحاولات التفهم الحقيقى للحضارات الأخرى . والحضارة بهذا المعنى أيضاً تجعل — من بادىء الأمر — كل محاولات رفض الحضارات الأخرى أمراً غير وارد ، وتكشف النقاب عن الأحكام المسبقة التى تنبنى عليها هذه المحاولات ، كما تكشف أيضاً عن عدم لياقة أشكال السلوك المرتبطة بهذه المحاولات بما تمثله من أسلوب الغطرسة والاستخفاف .

وعندما نقول إن الحضارة التزام أخلاقي فإننا نعني أنها ليست مجرد حضارة إنتاج أو استهلاك ، فهذه لا تستحق أن يطلق عليها لفظ حضارة . فلم يعد يكفي أبداً أن يقتنى المرء الحضارة مجرد اقتناء ، الأمر الذى يمكن أن يؤدي — كما هو الغالب — إلى متعة بحتة ، ويؤدي أيضاً أو يمكن أن يؤدي إلى ضيق الأفق والرضا الكاذب عن النفس (١) .

إن الحضارة لها طبيعة مزدوجة . فهي من ناحية تحقق نفسها في سيادة العقل على قوى الطبيعة ، ومن ناحية أخرى في سيادة العقل على نوازع الإنسان . وليس يكفي إطلاقاً أن يسود العقل على الطبيعة الخارجية ، فهذه السيادة ، وإن كانت تمثل تقدماً إلا أنه تقدم تقترن فيه المزايا بالمساوئ التى يمكن أن تعمل في اتجاه البربرية . وليس يخفى علينا ما يمكن أن تجره الأسلحة الذرية على البشرية من ويلات .

ومن هنا فإنه لا بد أن تكون هناك سيادة للعقل على نوازع الإنسان أيضاً حتى لا يستخدم الناس القوة التى أعطتهم إياها السيطرة على الطبيعة ضد بعضهم البعض ، لأن ذلك يلقى بهم في كفاح من أجل الوجود أشد ترديعاً من ذلك الكفاح الذى كان يقوم به الناس الذين يعيشون على الفطرة

(١) لقد عالج مالك بن نبي — في فصل بعنوان (من التكديس إلى البناء) في كتابه شروط النهضة — الوضع الحضارى القائم في العالم النامى ، ووضع مقياساً عاماً لعملية الحضارة صاغه في قوله : « إن الحضارة تلد منتجاتها » ، وذهب إلى القول بأنه سيكون من السخف عكس هذه القاعدة ومحاولة صنع حضارة من منتجاتها . فلكي نشيء حضارة لا يتحتم علينا أن نشترى كل منتجات الحضارة الأخرى . فهذه الحضارة إن باعنا منتجاتها فلا يمكن أن تبيعنا وروحها وأفكارها وكل المعاني التى لا تلمسها الأنامل .

ونحن عندما نقول هنا إن الحضارة التزام أخلاقي أو عندما نقول إن الحضارة مسئولية (وكلا التعبيرين يعنيان لدينا شيئاً واحداً) فإننا نعني أن هناك شيئاً ذاتياً أساسياً يجب أن يقود عملية التحضر . فهي عملية منبعثة من الداخل أساساً ، ولا تحفل كثيراً بالزخرف الظاهري الخال من المضمون . ولهذا يمكن أن نرى فرداً من الأفراد يستخدم كل منتجات الحضارة ولكنه لا يسلك سلوكاً حضارياً . ومثل هذا الفرد لا يمكن أن يقال عنه إنه متحضر رغم الأكوام الهائلة التى يحيط بها نفسه من منتجات الحضارة .

والطبيعة البدائية : والمقصود بسيادة العقل على النوازع الإنسانية هو أن تتجه إرادة الأفراد والجماهير إلى الحسب المادى والروحى لكل وللأفراد الذين يتألف منهم الكل ، وبمعبر آخر أن يكون سلوكهم سلوكاً أخلاقياً . وهكذا نستطيع أن نقول إن التقدم الأخلاقى هو جوهر الحضارة الحقيقى . (١)

وهذا يؤكد المعنى الذى أشرنا إليه من قبل وهو أن الحضارة التزام أخلاقى ، أو بتعبير آخر هى مسئولية . فالحضارة الصحيحة توسع الأفق وتجعل المرء على وعى بالمسئولية الكبيرة التى يتحملها الإنسان الفرد ، ليس فقط تحمله لمسئوليته عن أعماله الخاصة ، وإنما — بمعنى معين — تحمله لمسئوليته عن العالم الذى يعيش فيه . وامتلاك الحضارة يعنى اعتراف المرء بالمسئولية ويعنى تحمله أيضاً لهذه المسئولية . وذلك لأن الحضارة — التى هى امتياز للإنسانية — ليست امتيازاً لفرد يلعب الحظ دوراً فى امتياز ، وليس امتيازاً لمن حباه الله بموهبة خاصة ، وإنما الحضارة مسئولية بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى .

٤ — المسئولية والحرية :

والإنسان مسئول لأنه حر ، وتحقيقه لحرية لا يكون إلا بتحمله للمسئولية . والإنسان الذى كان فى السابق ينعم بشيء من الاستقرار النفسى فى ظل تصور واضح المعالم للعالم الذى يعيش فيه — يفتقد اليوم هذا التصور الواضح ، وفى الوقت نفسه يشعر بالضياح ، ويشعر بحريته فى خصم عالم دائم التقلب متلاطم الأمواج . وفى ظل هذه الظروف لا يجد الإنسان المعاصر هويته أو ذاتيته إلا من خلال تحمله للمسئولية . وعلى الرغم من ارتباط الإنسان بالطبيعة والتاريخ فإنه فى الوقت نفسه يتمتع بالحرية والاستقلال .

وإذا كان التطور الحضارى يتحمل عبء القيام به أفراد من الناس يفكرون

في المثل التي تهدف إلى تقديم المجموع ، ويكيفونها مع وقائع الحياة على نحو يجعلها قادرة على التأثير تأثيراً قوياً في ظروف العصر - إذا كان الأمر كذلك - وهو كذلك بالفعل في رأينا - « فإن مقدرة الإنسان على أن يكون رائداً للتقدم ، أعني أن يفهم ماهية الحضارة وأن يعمل بها ، يتوقف على كونه مفكراً ، وعلى كونه حراً ، إذ ينبغي أن يكون مفكراً ليكون قادراً على فهم مثله وتصويرها ، وينبغي أن يكون حراً ليكون في وضع ينهياً له منه أن يدفع بمثله في الحياة العامة » (١) .

وإذا كانت الحرية ضرورية للتحضر فإنها تصبح عديمة المعنى إذا لم تتوفر للإنسان وسائل العيش من القوت والكساء والمأوى ، وإذا لم تتوفر له الأمن على نفسه وماله وعرضه ودينه . وفي هذه الحرية تكمن كرامته الفريدة وفرصته في تحقيق وجود إنساني يليق بكرامة الإنسان (٢) .

وإذا اتضح لنا ارتباط الحرية والمسئولية في البناء الحضاري فإنه يتضح لنا أيضاً أن المسئولية هنا تكتسب بعداً جديداً وخاصة في عصرنا الحاضر ، إذ لم تعد مسئولية واحدة الجانب من حيث هي مسئولية الذات العاملة وما تقرر من سلوك ، وإنما يضاف إلى ذلك بعد جديد يتمثل في امتداد المسئولية إلى ما يحدث في العالم وإلى الظروف الحياتية للإنسان (٣) .

والمسئولية بهذا المعنى تستند إلى الاقتناع بتضامن كل البشر . وإدراك هذه المسئولية والاعتراف بها أمر يتوقف على فهم الحرية الإنسانية باعتبارها قيمة مطلقة والاعتراف بها من حيث هي كذلك . ولا يمكن - في حقيقة الأمر - فصل حريتي عن حرية الآخرين ، لأن الحرية لا يتركها المرء إدراكاً حقيقياً إلا بممارستها عن طريق علاقته بالآخرين : فالعلاقة بين الأشخاص هي وحدها

(١) المرجع السابق ص ٢٠ وما بعدها .

(٢) دراسات إسلامية للدكتور محمد عبد الله دراز ص ٥٧ - دار القلم بالكويت ١٩٨٠ .

(٣) Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 6, p. 1580 ff., (٢) (Munich 1974).

التي تجول الحرية أمر أمم كنأ (١). والمسئولية التامة تستند دائماً بالضرورة إلى العلاقات الإنسانية الأساسية المطلقة التي تتمثل في المحبة والأخوة والعدالة والإخلاص والترحام.

٥ - الحرية والسلوك الأخلاقي :

والعمل المسئول بهذا المعنى ليس مجرد اهتمام أو عطف ، وإنما هو أمر يتفق مع مطلب أسامي وهو حضور أو وجود كل من أجل الآخر وجسوداً مطلقاً ومتبادلاً . وإدراك المسئولية على هذا النحو يتعلق باستمرار بالضمير الداخلي لكل فرد ، أما الطريقة التي تفهم بها المسئولية فهما محددان وكيفية تحويلها إلى عمل فهذا أمر يتفق مع فهم كل فرد لذاته . فالإنسان هو ذلك الكائن المجهول كما عبر عن ذلك أحد الكتاب تعبيراً قوياً (٢).

وليست الحرية هي حرية الاختيار العشوائي ، فإذا فهمت على هذا النحو فقط ، ولم تفهم على أنها الحرية التي تستطيع أن تختار السلوك الأخلاقي ، وإذا تم سلوك الإنسان على نحو عشوائي فقط أو كانت قراراته مجرد اختيار بين دوافع طبيعية . إذ كان الأمر كذلك فإن هذا يعني أن الإنسان يكون خاضعاً لتحديد أجنبي عن جوهر طبيعته ، وبالتالي لا يكون حراً ، ويظل متتمياً إلى عالم الطبيعة . وبذلك لا يصل إلى فهم حقيقي لذاته ، ويتصرف بطريقة تفتقد الشعور الحقيقي بالمسئولية .

(١) ويحق لنا أن نذهب أيضاً إلى أبعد من ذلك ونؤكد أن الإنسان لا يمكن أن يعيش ويتمتع بنعمة الحياة ذاتها إلا في ظل علاقة إنسانية . وقد أثبتت ذلك البحوث العلمية : فقد أجرى العلماء في أمريكا تجربة تضمنت عزل خمسة من الأطفال حديثي الولادة في حجرة واسعة معقمة تعقياً ممتازاً ، ومجهزة بأحدث الوسائل الصحية ، وخصص لكل طفل فراش صغير أتيق في غاية النظافة . فإذا حان موعد الطعام دخلت الممرضة فألقت كل طفل زجاجة لبن تتوافر فيه كل شروط الغذاء الصحي ، ولكن الممرضة - حسب التعليمات المشددة من جانب الأطباء العلماء أصحاب التجربة لم يسمح لها بلمس الطفل أو حمله بين ذراعيها وهدنته أو تدليله أو مضاحكته أو مداعبته بكلمة أو قبلة . فكان تعاملها مع هؤلاء الأطفال تعاملآلياً كما لو كانت تتعامل بالفعل مع آلات لا مع شخص بشري . وكانت نتيجة هذه التجربة - اللا إنسانية - هي موت الأطفال الخمسة رغم العناية الصحية الفائقة . وكان سبب موت الأطفال - كما شخصه العلماء - هو الحرمان من هذه العلاقة الإنسانية .. الحرمان من الحنان الأموي ومن التدليل والهدنة والمداعبة والقبلات . فهذا كله يمثل بالنسبة للطفل إكسیر الحياة . والعلاقة الإنسانية هي التي تضمن له كل ذلك . (راجع صحيفة « الأخبار » القاهرية في ١٤-٧-١٩٨٠ ص ١٤) .

(٢) هو ألكسيس كاريل في كتابه : الإنسان ذلك المجهول . ترجمة شفيق أسعد فريد -

مكتبة المعارف بيروت .

وليس هناك شك في أن شعور الكل بالمسئولية من أجل الكل قد بلغ في عصرنا حداً لم يبلغه من قبل . ولعل ذلك يرجع إلى إدراك عظم الأخطار التي يشترك الجميع في التعرض لها . وعلى الرغم من ذلك فإن هناك قدراً متزايداً من الأعمال اللامسئولة بموجب بها هذا العصر ويساء فيها استخدام الحرية سواء من جانب الأفراد أو الجماعات (١) .

٦ - الحرية في العصر الحديث :

ويستطيع المرء أن يتبين من خلال تاريخ العالم تقدماً مستمراً نحو الحرية ابتداء من تاريخ الإمبراطوريات الكبرى التي كان فيها فرد واحد فقط يشعر بالحرية وهو الحاكم أو الإمبراطور ، إلى مجتمعات العبودية القديمة التي كان فيها البعض فقط يتمتع بالحرية ، إلى نظام المجتمعات الإقطاعية التي كان يباشر فيها السادة الأحرار نظام السخرة والاستعباد ، إلى أن وصل الأمر إلى النظم القانونية التي يسود فيها القانون في العصر الحديث . ومع ذلك يحق للمرء أن يتساءل : هل أتاح العصر الحديث حقاً للفرد إمكانية تحقيق حريته التي أعطيت له ؟

أليس الأمر هو أن الإنسان في المدنية الحديثة قد تم توجيهه من جانب واحد فأصبح واقعاً تحت تأثير صورة واحدة الجانب للعالم وهي صورة العلم والتقنية ، وأنه أصبح خاضعاً لجبريات المدنية ، وأنه قد فقد حريته نتيجة لعملية الخضوع للطبيعة - بما فيها طبيعته البشرية - خضوعاً تقنياً أو تقنياً اجتماعياً (٢) ؟

إن هذا الخطر قائم دون شك . ومع ذلك فإن هذا لا يجعلنا نذهب إلى المدى الذي ذهبت إليه المزاعم التي تقول بأن العلم الطبيعي والتقنية قد دمرتا الأسس الأخلاقية للمدنية تدميراً لعله تدمير نهائي ، أو من البقية الباقية من الحضارة لا تستطيع أن تقسم ثقلاً مقابل العلم والتقنية (٣) ، أو أن

(١) Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2, p. 480.

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٦ .

(٣) M. Born : Erinnerungen und Gedanken eines Physikers, in : universitas, 23, p. 273 ; Handbuch, op. cit., p. 828

الأخلاق والحق ليست إلا أموراً ثانوية ، أى ليست إلا بناء فوقياً — كما تزعم الماركسية — فكل هذه المزاعم وأمثالها ليست إلا أفكاراً تشاؤمية ، وليست إلا الحاداً أخلاقياً ، — إذا جاز لنا أن نستعير هذا التعبير من هيجل (١).

فهناك جهود عالمية كثيرة ومحاولات دولية عديدة تهدف إلى حل بعض مشكلات المدنية الحديثة تتمثل في مؤسسات للتعاون الدولي في مختلف المجالات . وكمثال على ذلك تلك المؤسسات العديدة المتفرعة عن الأمم المتحدة .

وإذا كانت هذه المحاولات وتلك الجهود لا تزال ضعيفة ، بل وقاصرة ، في معظم الأحيان عن أداء دورها بطريقة مرضية فإن مجرد وجودها يدل على أن الإنسان في العصر الحديث قد بدأ يدرك مدى ضخامة المسؤولية التي ألقيت على عاتقه في الحضارة الحديثة ، وهي مسئولية إنقاذ البشرية من الأخطار المحدقة بها وإنقاذ الحضارة نفسها من التدمير .

٧ - الحضارة المادية وحضارة السلوك الأخلاقي :

ولكن هناك مشكلة كبرى تواجه الإنسان في العصر الحديث وتشكل عائقاً كبيراً أمام التحقيق الأمل للحضارة ، وتلك هي مشكلة التناقض القائم بين الحضارة الشيئية أو الحضارة المادية — وهي حضارة ليست إلا وسيلة ولا تعرف غايات أخلاقية حقيقية — وحضارة السلوك الأخلاقي . وهذا أمر يتطلب ضرورة إدراك المكان الصحيح لكل منهما في تشكيل الحضارة الحقيقية وإقامة التوازن المعقول بينهما .

وحقيقة الأمر هي أن هذه المشكلة ليست وليدة العصر الحديث ، فهي مشكلة قديمة جديدة . وقد صوّر لنا أفلاطون في محاورته المسماة (بروتاجوراس) هاتين الحضارتين في شكل أسطورة ، وأشار إلى أن الناس

في البداية كانت تنقصهم الحكمة السياسية الضرورية لتعايشهم . وقد استطاعوا أن يصنعوا لأنفسهم بيوتاً يسكنون فيها وملابس يرتلبونها وغذاء يقيم أودهم ، واستطاعوا أن يحموا أنفسهم من الوحوش الكاسرة ، ولكنهم مع ذلك كله لم يستطيعوا أن يحموا أنفسهم من بعضهم بعضاً ، وراحوا يستخدمون أساليب الموت — التي تستخدم عادة ضد الحيوانات المتوحشة — ضد بعضهم بعضاً .

وتقول الأسطورة : إنه لكي لا ينقرض الجنس البشري بهذه الطريقة فقد منح (زيوس) الناس « الحياة والعدالة » ، كما منحهم فضيلة الاجتماع والعلم (١) .

إن المشكلة الحقيقية في عصرنا الحاضر تتمثل — في رأينا — في هذه الحقيقة المؤلمة وهي تراجع حضارة السلوك الأخلاقي تراجعاً بعيد المدى أمام الحضارة الشيئية . وقد أكد Behrendt هذه الحقيقة أيضاً عندما أشار إلى أن الخطر الحقيقي الذي يهدد الإنسان المعاصر يكمن في أن قدرته على تشكيل ذاته على المستوى الفردي والجماعي قد تراجعت تراجعاً حاداً خلف قدرته على تشكيل بيئته تشكيلاً مادياً (٢) .

لأننا هنا نعد السعي من أجل سيادة السلوك الأخلاقي في مقابل الحضارة الشيئية بالبحث مسئولية يشترك في تحملها كل فرد . فقد ألقت المقادير التي يد الحرية الإنسانية مصير هذا النزاع القديم المتواصل حول سيادة العقل . وقد صار لزاماً علينا أن نتأمل كيف نميز بين الأمور الجوهرية وغير الجوهرية في الحضارة . ولا يجوز أن يغيب عنا أن هدف الحضارة هو الإنسان قبل أي شيء آخر .

(١) Platon : Samtliche Werke, Bd. 1, p. 61 ff. (Rowohlt) 1963.

انظر أيضاً : بروتاجوراس لأفلاطون — ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف ص ٥٥ وما بعدها — دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٧ .

(٢) انظر في ذلك Behrendt في كتابه : الإنسان في ضوء علم الاجتماع :

Der Mensch im Licht der Soziologie, p. 143 f., 1962 .

وفي تأكيدنا على معنى الإنسان وكرامته وحرية لا نعدز قول الحق إذا قلنا بصفة عامة مع مالك بن نبي : « إن الحضارة تنتهى عندما تفقد في شعورها معنى الإنسان » (١) .

وهناك ارتباط لا ينفصم بين الأخلاق والإنسانية . فالأخلاق تذهب إلى الملى الذى تذهب إليه الإنسانية ، والإنسانية معناها توفير الاعتبار لوجود أفراد الإنسانية وسعادتهم . وحيث تنتهى الإنسانية تبدأ الأخلاق الزائفة والحضارة الزائفة (٢) .

ونحن بوصفنا بشرا لن نستطيع بقوانا المحدودة أن نصنع عالماً بالغ الكمال ، ولكننا نستطيع السعى إلى هذا العالم الكامل بجهود متجددة باستمرار . ولا يجوز أن يثبنا عن هذا السعى ما يلاحظه المرء من أن الاغتراب الذى يعانى منه الإنسان فى عالمنا المعاصر قد وصل إلى حد لم يصل إليه من قبل . فذلك أدعى إلى الاستمرار فى السعى نحو التحقيق الأمثل للخير الأخلاقى (٣) . ولا يجوز لتلك النظرة التشاؤمية أن تقف عائقاً أمام سعى الإنسان سعياً متواصلاً نحو التقدم . فالتقدم فى حاجة إلى دافع ، والدافع إلى التقدم لا يأتى إلا من فلسفة متفائلة تؤكد أن العالم والحياة لها قيمة فى ذاتهما . والمجتمع لا يمكن أن يصبح كياناً أخلاقياً إلا بقدر سعى الأفراد فيه لتوكيد أنفسهم على أنهم أشخاص أخلاقيون (٤) .

والأخلاق تنبى فى حقيقتها على الضمير الداخلى للإنسان . وقد كان سقراط يسمى صوت الضمير « بالروح الإلهى » الذى ينهأ كلما اعتزم فعلاً منافياً للأخلاق ، ويسميه فشته Fichte بالهاتف المنبعث من العالم الأزلى الذى يبين لنا كيف ينبغى علينا أن نتكيف مع نظام العالم الروحى ، وهو الذى يأمرنا فى كل حالة خاصة من حالات وجودنا بما يجب علينا أن نفعل بالتحديد فى هذه الحالة ، وما يجب علينا أن نتجنب فيها . وهذا الصوت

(١) تأملات لمالك بن نبي ص ٩٠ - دار الفكر بدمشق ١٩٧٩ .

(٢) فلسفة الحضارة ص ٣٩٨ .

(٣) R. Lauth : Ethik, p. 95, Stuttgart 1969.

(٤) فلسفة الحضارة ص ١١٣ ، ٤٠١ .

يلازمنا فقط عندما نصغى إليه بإنتباه فى كل وقائع حياتنا ولا يكف أبداً
عن تعليمنا وإرشادنا (١) .

وإذا كان هناك فيلسوف مثل هوزر لم ير فى هذا الصدد ما رآه فشته
وأمثاله ، بل ذهب فى تصورهِ إلى حشد رؤية الإنسان ذئباً بالنسبة لأخيه
الإنسان ، وأن الكل فى حرب ضد الكل ، فإن التصور الذى نرى أنه
يتلاءم مع الحضارة الحقيقية — أو الذى يعبر عن لب هذه الحضارة — والذى
ينبغى أن يصل إلى وعى الأفراد والجماعات هو : « مسئولية الكل عن الكل » .

(١) Fichte : *Ausgewählte Werke*, Bd. 3, p. 345, 394, Darmstadt 1962

حول بعض جوانب الغموض في محاورة تياتيتوس

لأفلاطون : بين الفكر والمعرفة

بقلم

د . عزت قرني

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب – جامعة عين شمس

حول بعض جوانب الغموض في محاوره « ثياتيتوس »

لأفلاطون : بين الفكر والمعرفة

تمتلاً محاوره « ثياتيتوس » لأفلاطون بما يشير إشكالات التفسير ، ونعرض هنا لجانب معين من جوانب الغموض فيها يتمثل في اتجاه نحو الخلط بين ما يدخل في نطاق المعرفة وما يدخل في نطاق الفكر . والملاحظة الأساسية هنا أن هذه المحاوره ، وهى التى تعلن أنها تتوى تعريف المعرفة ، تتكلم باستفاضة رغم ذلك عن الفكر ، ومن جهة أخرى ، فإن هذا الفكر يقترب كثيراً ، في النصف الثانى من الحوار ، من معنى المعرفة .

أولاً : من المعرفة الى الفكر

في الصفحات الأولى للمحاوره يظهر موضوع الحوار على أنه الـ Sophia (الحكمة) والـ epistēmē (العلم) ، وعلى الأخص ، وبعد إعلان أن هاتين الكلمتين تدلان على شيء واحد (١٤٥ هـ ٦) (١) ، أنه طبيعة الـ epistēmē (٢) . ولكن سرعان ما يضع ثياتيتوس ، الرياضى الشاب اللامع المتحاور مع سقراط ، عينيه واهتمامه على فعل المعرفة ، الذى يرى أنه هو نفسه فعل الإحساس أو الإدراك الحسى . هذا التباعد ما بين الدعوة السقراطية وإجابة ثياتيتوس يمثل أهمية معينة ، وسوف نرى مدى هذه الأهمية من بعد ، ويهمنى هنا أن نبرهن أن هذا الاختلاف ليس مجرد خلق من

(١) كثير مراجعتنا إلى سطور طلبة A. Diez لنص اليونانى في مجموعة G. Bude الفرنسية المروقة . ومن جهة أخرى فإننا نكتب الحروف اليونانية بحروف لاتينية على النحو المقرر في ترجماتنا للمحاورات الأفلاطونية .

epistēmē oti pote tunkhanei on

(٢) راجع ١٤٥ - ١٠ :

epistēmē auto oti pot'estin

و ١٤٦ - ١٠ :

وراجع أيضاً ١٤٨ ، ٢ ، ١٥١ ، ٤٤ .

جانب المفسر يفرضه على النص فرضاً ، وإنما هو تعبير عن واقعة محتوية
النص الأفلاطوني نفسه .

ذلك أن إعلان أول تعريف من تعريفات ثياتيتوس للعلم ، وهو الذى
يظهر فى ١٥١ د - هـ ، يستخدم على الفور ومن البداية ثلاث صيغ
فعلية : epistamenos (العارف أو العالم ، فى صيغة اسم الفاعل) ،
aisthanesthai (يدرك ، فى صيغة المصدر) ، و epist-atai
(يعرف ، من epistasthai المصدر) ، وبعد استخدام
هذه الصيغ الفعلية ، يقول ثياتيتوس بإيجاز أن epistēmē (علم)
و aisthēsis (إدراك حسي) هما نفس الشيء .

إن استخدام هذه الصيغ الفعلية المشار إليها ، والأول منها بوجه خاص ،
يدل على أن ثياتيتوس كان فى ذهنه محاولة الإجابة على سؤال : كيف يصل
المرء إلى أن يعرف ؟ أكثر بكثير من محاولة الإجابة على سؤال : ما هى المعرفة ؟
ويمكن أن نكشف فى إجابة ثياتيتوس بحد ذاتها عن تحولين أو انحرافين
من منظور المعرفة إلى منظور الفكر .

(أ) - فهناك فى المحل الأول دخول ظاهرة الإدراك الحسى على مسرح
الحوار ، ومن المفهوم أن الإحساس ظاهرة تقرب من جانب الفكر أكثر
بكثير من اقترابها من جانب العلم أو المعرفة ، لا لشيء ، على الأقل ،
إلا لأن الإحساس والفكر كليهما يتعلقان بالذات على نحو أوضح بكثير من
تعلق العلم أو المعرفة بذات العارف ، ولا حاجة إلى التنبيه إلى أن أفلاطون
كان يريد أن يكون العلم ظاهرة موضوعية محضة . ومحاورة «ثياتيتوس»
ذاتها فى صفحاتها الأولى تنظر إلى العلم من زاوية مضمونة على الأخص (١).

(ب) - وما يقرب الإحساس من الفكر ويضعهما فى فئة مشتركة ،

(١) نشير سريعاً هنا إلى نص ١٤٥ - د الذى يتحدث من manthanein (يتعلم)
قبل أن يأتى على ذكر الـ Sophia (الحكمة ، وكذلك المعرفة بأوسع المعاني) فى ١٤٥ هـ .

ويعزها كذلك معاً من العلم ، أمر يتصل بهذه المسألة الأخيرة ذاتها : ففي حالة الإحساس والفكر يكون موضع التأكيد هو واقعة فعل الإحساس وواقعة فعل التفكير ، بينما الذى يهم فى حالة المعرفة إنما هو حصيلتها الموضوعية .

وبعد أن يقدم ثياتيتوس تعريفه المشار إليه للعلم ، أنه الإدراك الحسى ، يقوم سقراط بالتقريب بينه وبين مذاهب بروتاجوراس أو القضايا المنسوبة إليه على الأقل . وهذا التقريب يزيد من أثر الانحرافين الذين أشرنا إليهما . ذلك أن مواقف بروتاجوراس تنظر فى المحل الأول ، وربما الوحيد ، من منظور الجانب الذاتى فى كل ظاهرة عقلية ، وتجعل الأمر كله يدور حول « فعل » يظهر ، (أو « يبدو » : Phainesthai ، ١٥٢ أ ٨) ، أى « يدرك » أو « يتصور » . ومن الجهة « سلبية » أفلاطون فى محاولته لبيان التقابل بين ما هو داخلى ، وهو التصور ، وما هو خارجى ، أى الموضوع ، أو المفروض أنه كذلك ، فإنه ، أى أفلاطون ، سيكون مرغماً على الاهتمام بتفاصيل ما يدور فى داخل الذات العارفة (وسنقول « الذات » وحسب) اختصاراً ، فى مقابل الموضوع . وسوف يهتم بوجه خاص ، وهذه هى الملاحظة الثانية لنا ، بمحاولة إدخال الإدراك الحسى فى حدود إطار « عقلى » ، وهو ما سيؤدى إلى تبديد زعم الاستقلال الذاتى للفعل الإدراكى الرئيسى عند بروتاجوراس وهو فعل « يظهر » ، وإلى إظهار البرهان على ضرورة جهة تقسوم « بالحكم » بين الإحساسات ، والى تنظم مواد الفكر ، والى ستكون لها فيه الكلمة الأخيرة والحاسمة .

والآن ، وبعد هذه النظرات العامة ، فلنأت إلى فحص الأمر عن قريب .

إذا نظرنا إلى المحاورة ككل ، فإنه يمكن أن نقول إنه بدءاً من ١٨١٥ ، حيث يستخدم ثياتيتوس الإصطلاح المام من حيث مغزى صيغته O epistamēnos (العارف ، القائم على المعرفة أو فى حالة فعل المعرفة) ، وحتى ٢٠١ ج ، فإن الحوار كله يتركز على النظر إلى الذات العارفة ،

وعلى وجه أخص على العمليات التي تقوم بها أو التي تخضع لها .
ومن الأمثلة القوية في هذا الصدد الفقرة ١٥٥ هـ - ١٥٧ أ (و قارن
معه أيضاً ١٥٣ د - ١٥٤ أ) حيث يعرض الحوار لنظرية دقيقة في الإدراك
الحسي . كذلك ، فإن أفلاطون يشير من جانبه ، في خلال الحوار من
بعد ذلك ، ومرات عديدة إلى أشكال الجنون وإلى الأحلام وإلى اضطراب
الحواس . وسوف يتحدث أيضاً عن تلك المشكلة الصعبة الخاصة بالتمييز بين
الحلم واليقظة ، وعن الظاهرة الذاتية تماماً والخاصة باعتقاد المرء في تصورات
ذاتها . فهو يقول : « إن البعض (في الجنون أو في الأحلام) يظن نفسه
(oióntai) إلهاً ، والآخر ، في نومه ، يتخيل نفسه (dinóntai)
ذا أجنحة وأنه يطير » (١٥٨ ب) . ويقول : « إن المرء ليجتهد بغير جدوى
عن علامة يقدمها دليلاً (على أننا أيقظاء ولسنا بنومى) ... وهذه الكلمات
ذاتها التي نتبادلها الآن ، لا يوجد ما يمنع أننا ، في أثناء النوم أيضاً ،
قد نظن (dokein) مع شيء من معنى «يعتقد» أننا نتبادلها . وحين
نظن (dokómen) ، في خلال أحلامنا ، أننا نحكى حلماً ، فإن
التشابه يكون عجيباً بين الموقفين » (١٥٨ ج) .

ماذا تعنى هذه النصوص ؟ إنها تعنى أن الحوار قد وضع جانباً ،
ليس مفهوم العلم وحسب ، بل ومفهوم الإحساس ذاته (١) ، وإننا وسط بحث
يلور كله حول مشكلة الفكر والتفكير . أما النظرية المنسوبة إلى بروتاجوراس
في هذا الجزء من المحاورة ، فلإنها تدور حول مركز رئيسى هو فكرة
« ما يظهر » (وإن كان يدخل فيها بطبيعة الحال عامل الإدراك الحسى ،
راجع مثلاً ١٥٩ ج ١١ ، والفقرة التالية لها والتي أشرنا إليها منذ قليل) ،
ولن نستطيع الدخول هنا في تفاصيل التعبير النصى عن تلك النظرية ،
ونكتفى بالقرل أن الصيغ التي تقدمها المحاورة تعبيراً عن قضايا بروتاجوراس

(١) ولكن راجع مع ذلك ١٥٩ ج - ١٦٠ ب .

تتجه إلى إحلال إصطلاحات من عائلة مفهوم الدوكسا (doxas) (الفكرة ،
الرأى ، الظن ...) محل الاصطلاحات المتصلة بفكرة «الظاهر» Phainesthai
ومن هنا إشارات أكثر وأكثر إلى مشكلة الفكر والتفكير .

وسيكون من السذاجة أن نظن أن سقراط وثياتيتوس هما المسئولان
عن هذا التحول ، لأن أفلاطون هو مؤلف الحوار وما هذه إلا مجرد
أسماء . وعلى كل حال ، فإن توسيع البحث ليشمل مشكلة الفكر ما كان
إلا ليفيد أغراض أفلاطون :

(أ) - فهو بهذا يستطيع أن يجابه مشكلة عامة ، وليس جانباً محدداً
مقصوراً ، حتى ولو كان جانب الإحساس ، وبهذا ستكون لنتائجه أهمية
أكبر .

(ب) - من جهة أخرى ، فإنه سيكون بهذا في موقف أفضل من أجل
البرهنة على ضرورة تدخل العقل .

وإذا أتينا إلى القسم الطويل نسبياً والذي يسميه الشراح « دفاع »
بروتاجوراس عن نظريته (١٦٦ أ - ١٦٨ ج) ، فإنه من الواضح إنه يدور
هو الآخر حول مشكلة الفكر ، وهو ما يظهر جلياً من الإعلان الرئيسي في
ذلك الدفاع : « لا يمكن لأحد أن يفكر (doxasai) فيما ليس بموجود
(أى الوجودات) ولا كذلك أن يفكر في شيء آخر غير الانطباع الحسى ،
وهذا الانطباع الحسى صحيح وصادق دائماً » (١٦٧ أ - ب) .

وعلى أساس هذا التصريح ، فإن دور الانطباعات لا يتعدى دور تقديم
المواد إلى الفكر . بل إن ذلك « الدفاع » يتحدث عن معارف الأطباء
والزراع وغيرهم مستخدماً اصطلاحات الأفكار (راجع ١٦٧ ب - د ،
وكذلك ١٦٩ أ) .

وفي نص هام (١٧٠ أ - ب) يوضح أفلاطون أنه على وعى بالخلط ،
عند بروتاجوراس على الأقل ، بين « يفكر » (مع ما فيه من عنصر « الاعتقاد » ،

راجع ١٧٠ د) و «يعرف» . يقول هذا النص : «إذن ، أيا بروتاجوراس ، فإن أفكارنا ، نحن أيضاً ، التي نعبر عنها ، هي أفكار (doxas) الإنسان أو بالأحرى أفكار كل البشر . ونحن نقول إنه لا يوجد واحد لا يعتقد (egeisthai) أنه أعلم ، في أمر ، من آخرين ، أو أنه أقل علماً في أمر آخر ، من آخرين . ولا يوجد كذلك شخص لا يعتقد ، في خلال أعظم النوائب ، مثل الحرب والمرض والعاصفة في البحر ، أن البشر الذين يعرفون كيف يعالجون هذه الظروف ويسيطرون عليها هم كالألهة ، ولا يرى مقدماً فيهم أنهم منقذوه ، وهم الذين لا يفضلونه إلا بشيء واحد : المعرفة (eidenai) ، (١٧٠ أ - ب) .

ونجد تاليا مباشرة على هذا النص نصاً آخر أكثر منه وضوحاً ، ويكون برهاناً قاطعاً على الانزلاق من الاهتمام بالمعرفة إلى الاهتمام بالفكر : « إذن فالعلم هو ... فكرة صحيحة والجهل فكرة خاطئة (١) . وحتى إذا كان هذا الانزلاق يظهر وكأن بروتاجوراس هو المسئول عنه ، فإن النص الذي أثبتناه هنا يترجم اتجاهها يأخذ في السيطرة على مجرى الحوار كلما تقدم .

والذي يأتي بعد النص المشار إليه يثبت هذا الموقف . ذلك أنه منذ نهاية « دفاع » بروتاجوراس ، بل ومنذ بدايته ذاتها ، باستثناء ١٦٧ أ - ب ، وحتى ١٨٤ ب ، حيث يبدأ القسم الهام ١٨٤ ب - ١٨٧ أ ، في كل هذا لا يأتي الحوار على اهتمام بالإحساس أو يكاد ، وإنما الاهتمام ينحصر في التفكير وحسب ، وحتى في قسم ١٨٤ ب - ١٨٧ أ ، فإن الحديث لا يتناول الإحساس إلا من أجل البرهنة على علو العقل على الحواس ، ومن أجل توجيه نقد أخير ، وإن يكن غسبر مباشر ، إلى كل من مواقف بروتاجوراس وتعريف ثياتيتوس للعلم بأنه الإحساس ، على السواء .

(١) ١٧٠ ب ٩ - ١٠ : oukoun tên men sophian alèthê
dianoian egountai, tên de amathian pseudê doxan.

بل إن خاتمة هذا القسم المشار إليه يمكن أن تكون خاتمة لبحثنا
[هذا الحال ، حيث تقول : « لقد حققنا تقدماً هاماً بأن أبعدهنا تماماً البحث
عنه (عن العلم epistēmē) في جهة الإحساس ، وأن نتجسه إلى
البحث عنه في الفعل ، مهما تكن تسميته ، الذي تتجسه فيه النفس وحدها
مباشرة إلى دراسة الموجودات » (١٨٧ أ) .

وتلخيصاً ، فقد بدأ الحوار بفحص طبيعة العلم ، ولكنه اتجه إلى
الحديث عن الإحساس والإدراك الحسى ، ثم يهجر هذا الموضوع بالتدرج
[ليتم بموضوع الفكر والتفكير ، حيث ينتهى ، في النص الذى أثبتناه منذ
سطور ، في البحث عن العلم من جهة الـ doxazein « يفكر » .

ثانياً : من الفكر الى المعرفة

هذه النتيجة التى لخصناها في السطور السابقة هى ذاتها أفضل
نمهد للانتقال إلى القسم الثانى من حديثنا . ذلك أنه ما دام الحوار
يقترح الآن (١٨٧ ب) البحث عن طبيعة المعرفة أو العلم من جهة
« اللوكسا » (أو الفكرة) ، فإن لنا أن ننتظر حدوث خلط بين « الفكر »
و « المعرفة » . فما هو الحال على الدقة ؟

هنا أيضاً (١) ، فإن بذرة التطورات المستقبلية توجد بالفعل في
الصياغة الأولى لتعريف ثياتيتوس للعلم في مرته الثانية . فهو حينما يقول الآن :
إن العلم هو اللوكسا الصحيحة ، فإنه بهذا يبتعد عن الـ doxazein ،
أى فعل التفكير ، الذى قاده سقراط إليه (١٨٧ أ) ، ليتوقف عند اللوكسا
(الفكرة) ، بعبارة أخرى ، فإنه يقف عند نتيجة الـ doxazein بدلا من
البحث في عملية التفكير ذاتها ، أى عند الفكرة وقد تكونت بدلا من الفكرة
وهى بسبيل التكون . وهكذا يتحول موضوع البحث إلى الفكر وقد كتمل ،

ومن ثم وقد أصبح شيئاً موضوعياً ، وهو ما يكون اقتراباً واضحاً من هيئة المعرفة .

ويتأكد هذا الاقتراب بوصف اللوكسا (الفكرة) بوصف الصحة أو الصواب ، حيث أن هذا الوصف إنما هو ربط بين الفكرة وبين الموضوعات التي تتجه إليها ، أو المفترض أنها كذلك ، وهو ما يقرب بين وضع الفكرة ووضع المعلومات . وسوف يتأكد هذا التفسير عندما نفحص القسم ٢٠٠ د - ٢٠١ ج ، الذي هو الاستمرار الحقيقي لفقرة ١٨٧ ب - ج التي أشرنا إليها ، والذي سوف نعود إليه بعد قليل .

ولنفحص الآن حالة الموضوع في القسم المتوسط ١٨٧ د - ٢٠٠ د ، وهو الذي يخصصه أفلاطون لمشكلة الفكر الخاطئ . ويسبب محض طبيعة هذه المشكلة ، فقد كان من الطبيعي أن يستمر أفلاطون في الاهتمام بعملية التفكير التي تؤدي إلى خطأ الفكرة ، وأن يستخدم اصطلاح « دوکسا » في معناه الأساسي ، أي معنى « فكرة » (١) .

ومع ذلك ، ففي داخل هذا القسم من الحوار المخصص لفحص *Pseude doxazein tina* ، نجد أن مفهوم « المعرفة » يحتل مكاناً هاماً بل وبارراً . فبداية فحص مشكلة الخطأ (١٨٨ أ) ترى أن هناك بديلين مقدمين على سائر البدائل : إما أن يعرف المرء أولاً يعرف (٢) . وصحيح أن « ما يعرفه المرء » أو « ما لا يعرفه » يميز في خلال الحوار عن فعل التفكير (*doxazein*) بأن الأول هو مادة للفعل الثاني (١٨٨ أ ٧ - ٨) ، ومع ذلك فإن يعرف ويفكر يختلطان كل منهما مع الآخر أكثر وأكثر في خلال المناقشة ، ولنتظر مثلاً في هذا النص : « أن الشخص الذي يفكر فكراً خاطئاً (*O ta Pseudē doxazein*) ،

(١) راجع ١٨٧ د ٦ ، وكذلك مثلاً ١٩٠ أ ، ج ، ١٩٤ ا - ب ، ١٩٩ ب - ج ،

٢٠٠ ب .

(٢) *ēto eidenai ēmē eidenai*

هل هو يظن أن الأشياء التي يعرفها ليست هي التي يعرفها وأنها أشياء أخرى غير ما يعرف ؟ وهـ-كذا ، فإنه يعرف هذه وتلك ، فهل يكون في حالته جاهلاً لهذه وتلك معاً ؟ . (١٨٨ ب ، وراجع ١٩١ أ - ب) .

ثم تظهر عدة محاولات لتفسير الخطأ في الفكر (١٨٨ د - ١٩١ ب) ، وتدور مباشرة حول فعل التفكير تاركة جانباً ، بشكل مؤقت ، بدليل « يعرف » و « لا يعرف » ، ولكن سرعان ما يعود هذا الموضوع الأخير عودة قوية في ١٩١ جو ما بعدها . ويبدأ هذا القسم الأخير بالسؤال التالي ذى المغزى : « هل من الممكن ، لمن يبدأ بالألا يعرف شيئاً ما ، أن يصل من بعد إلى معرفته ؟ » .

وفي هذا القسم يتجه أفلاطون مباشرة وصراحة إلى دراسة تكون المعرفة ، وعلى الأخص دور الذاكرة في هذا الشأن . وفي هذا الإطار يظهر الخلط التدريجي بين « يعرف » و « يفكر » ، كما يدل مثلاً نص ١٩١ د - ١٩٢ أ ، وفيه ينظر أفلاطون إلى الإحساس من حيث هو معرفة وليس من حيث هو تفكير كما كان الحال في تناولها ، أى المعرفة ، من خلال فحص التعريف الأول للعلم الذى قدمه ثياتيتوس . ويضع أفلاطون نصاً . مشكلة تعريف « المعرفة » (to epistasthai) ، ويعرض اقتراحاً بتعريف لها (١٩٧ أ وما بعدها) . وفي هذه الفقرة ، التي يعرفها الشراح بفقرة « برج الحمام » ، فإن موضوع الحديث هو المعارف ، أو المعلومات ، جمع معلومة نتيجة فعل العلم ، التي يمتلكها المرء أو تلك التي يحوزها ، والمناسبات التي فيها تؤدي هذه المعارف إلى ظهور أفكار صحيحة أو خاطئة . ومثال ذلك : إذا كان الرياضي يبحث عن الأثنى عشر ويجده ، فإنه يكون في الصواب ، أما إذا أخذ الأحد عشر مكانه ، فإنه يكون في الخطأ (١٩٩ أ - ب) . ويستخدم أفلاطون في هذه الفقرة اصطلاح *doxazein* بمعنى « إدراك » (أو إمساك) المعلومات ، ولكن هل هذا في الواقع شيء آخر غير فعل « يعرف » ؟ وعلى كل حال فإن فرض « الإمساك »

الشيء ، أى الفكرة الخاطئة ، يوضع فى صيغة معرفية : « ألا يعرف المرء ما يعرفه » (١) .

ولنعد الآن إلى التعريف الثانى الجديد للعلم فى رأى ثياتيتوس : العلم هو اللوكسا الصائبة أو الصحيحة . سبق أن أشرنا كيف أن هذه الصيغة تدل بحد ذاتها على انزلاق من جانب اللوكسا إلى جانب المعرفة . وسيظهر دليل جديد على صحة هذا التفسير إذا ما نحن فحصنا فقرة ٢٠٠ د - ٢٠١ ج حيث يعود الحوار إلى نفس هذه المسألة . وهنا أيضاً ، وثالثاً ، نجد ما يدل على الاتجاه الجديد محتوى فى محض الإعلان الابتدائى الذى يبدأ به ثياتيتوس العرض . فقد دعا سقراط ثياتيتوس إلى إعادة عرض قضية التى عرف بها العلم . فيقول ثياتيتوس : « إنها أن الفكرة الصحيحة هى العلم . إننا يمكن أن نقول إن التفكير تفكيراً صحيحاً هو معصوم من الخطأ ومؤكد ، وليس هناك فيما ينتجه إلا ما هو جميل وحسن » (٢٠٠ هـ) .

هذه الصياغة تثبت التداخل والتماثل بين اللوكسا (الفكرة) والمعرفة ، بأكثر مما تفعل صيغة « اللوكسا الصحيحة » كما سبق وأشرنا . ذلك أن « الفكرة الصحيحة » تعالج هنا من نفس منظور التخصصات « العلمية » ، أى معارف المتخصصين ، سواء كانوا هندسين أو أطباء أو زراع أو حتى متخصصين فى صناعة الأحذية (راجع ١٤٥ د ١ - ٢ ، ١٤٦ ج - د) وذلك من حيث أنها « معصومة من الخطأ » وأنها « مقبلة » . ومن المعروف أن محاورات الشباب الأفلاطونية قد أثبتت هاتين الخاصتين باعتبارهما ضروريتين لكل معرفة ، بالمعنى الحق للكلمة ، ولكل تخصص علمى ، أى لكل epistēmē .

فهناك إذن واقعة ثابتة : إن الفكرة تبحث هنا فى هذه الفقرة تحت ضوء نفس معايير المعرفة . ومع ذلك ، فقد يمكن أن يحتج بأن ذلك لا يكون

برهاناً كافياً على استخدام أفلاطون اصطلاح « اللوكسا » بمعنى تسقرب أكثر وأكثر من مفهوم « المعرفة » ، حيث أنه لا يقوم هنا إلا بتقديم قضية ينسبها إلى آخر ، وأنه يضعها للفحص والمناقشة شأنها شأن كل قضية أخرى مما يعرض .

ولكن ، فلننظر إلى السطور التي تلي إعلان ثياتيتوس المذكورة ، وحيث يأخذ سقراط في فحصه ليفند التعريف المقترح ، ولنسأل : بأي معنى يستخدم سقراط هنا اصطلاح « اللوكسا » ، أو على الأدق « اللوكسا الصحيحة » ؟ لا إجابة في رأينا غير الإجابة التالية : إنه معنى « التخمين » . والواقع أن إطار فحص سقراط للتعريف هو إطار « قضائي » . حيث يتحدث عن حالة القضية الذين تعرض عليهم قضية ما وتعرض أمامهم شهادة الشهود ويتكون لديهم اقتناع صائب ما كان يمكن أن يتكون إلا عند شاهد عيان ، شاهد الوقائع بأم رأسه ، هذا بينما سوف يحكم القضية بناء على مجرد استماع للشهادة ، أي بناء على اللوكسا الصائبة التي أوصلها إليهم الشهود . وفي هذه الحالة سوف يكون حكمهم عن غير علم ، ولكن اقتناعهم سوف يكون صائبا ، حيث أن حكمهم سيكون صحيحاً (٢٠١ ب - ج) . إن اللوكسا هنا هي معرفة من الدرجة الثانية ، حيث أنها معرفة غير مباشرة ، وهي تدور حول وقائع حدثت بالفعل ، ومهمة القضية هي « حدىس » أو « تخمين » حالة تلك الوقائع التي حدثت في الماضي . نعم ، لا شك أننا هنا أمام « فكرة » أيضاً ، حيث أننا يلزأء فعل عقلي ، ولكن الاهتمام لا يوجه إلى دراسة ذلك الفعل الداخلى الذى يكون الـ *doxazein* ، أى التفكير والتأمل والتدبر ، وإنما يوجه الاهتمام إلى نتيجة الإقناع الذى يبعث به ويولده كلام الخطيب ، وإلى جهد إدراك ما لعله حدث بالفعل بفضل الموازنة بين شهادات الشهود وخطب الخطباء ، وبالتالي فإنه يوجه إلى الجهد الذى يريد إقامة مقابلة بين التصورات من جهة وبين الوقائع التي لا يستطيع القضية الوصول إليها مباشرة ، ويحاولون إعادة تكوينها من خلال التصورات . وهكذا فإن مشكلة القضية ليست مشكلة تفكير ، بل مشكلة معرفة .

ومن جهة أخرى ، فإن الفحص الذى يقدمه سقراط يدور حول مسألة رئيسية ، هى التمييز بين نوعين من المعرفة : معرفة مباشرة ، مثالها هو معرفة الشاهد ، ومعرفة غير مباشرة ، مثالها هو معرفة القاضى . ولنلاحظ أيراً أن سقراط يبدو وكأنه يرى فى موقف القضاة موقفاً سلبياً .

ونأمل مما سبق أن نكون قد استطعنا إشعار القارئ بالفرق بين استخدام الدوكسا فى هذه الفقرة ، والدوكسا فى فقرة مثل ١٨٩ أ - ١٩٠ أ من « ثياتيتوس » (أو فقرة ٢٦٠ ب وما بعدها من « السفسطائى » ، أو ٣٦ ج وما بعدها من « فيليبوس ») • ونرى على كل حال أن اصطلاح الدوكسا فى فقرتنا الحالية يعنى « التخمين » .

ونفس هذا المعنى هو السائد فى معظم القسم المخصص لمعالجة تعريف ثياتيتوس الثالث للعلم . وتقول قضية ثياتيتوس الجديدة أن « الدوكسا الصحيحة مصحوبة بالسبب (أو البرهان : logos) هى العلم ، أما حين تكون بغير logos ، فإنها تكون عارية عن العلم » (٢٠١ ج - د) . ومن الواضح أن هذه الصياغة هى خطوة أخرى باتجاه ما يمكن تسميته « بموضوعية » الدوكسا . ذلك أن المقصود هنا ليس الفكرة على وجه الدقة ، وإنما هو وحدة معرفية ، أو مضمون محدد ، يضاف إليه أو لا يضاف سبب أو برهان (logos) . وبدون هذا اللوجوس لا تصبح تلك الوحدة المعرفية غير مجرد تخمين ، ومعها تصبح معرفة حقة : epistēmē ومن براهين الاتجاه نحو « موضوعية » الدوكسا أنها يمكن أو لا يمكن أن تصبح « موضوعاً للعلم » (١٠) . والمقصود هنا ليس الفكر الحى ، أى الفكر وهو بسبيل التكون ، وإنما هو الدوكسا وقد تكونت ، وهى من غير شك

نتيجة لفعل الـ *doxazein* ، أى التفكير والتأمل والتدبير ، ولكن هذه الفقرة تنظر إلى ذلك الفعل من حيث علاقته مع الموضوع الذى يفترض أنه بمثابة ، ومن ثم فإن موضوع الاهتمام هنا ليس الـ *doxazein* بوصفه ظاهرة عقلية ، بل من حيث هو معرفة .

ولا تتطرق الصفحات ٢٠١ ج - ٢١٠ ب إلى موضوع الدوكسا مباشرة إلا فى نصو : ٢٠٢ ب - د ، ٢٠٧ ب - ٢٠٨ ب ، ٢٠٨ هـ - ٢١٠ ب . وإذا كانت السطور ٢٠٢ ب ٨ - ج ٢ تلبو متحدة عن « فكرة » بالمعنى القوى للكلمة ، حين تقول : « حين يكون شخص ما فكرة صحيحة عن موضوع ما ، بدون أن يتصور سببها (أو برهانها) ، فإن عقله يكون على صواب بإزاء ذلك الموضوع » ، ومع ذلك فإن الجملة التى تلى هذا النص مباشرة تحدد على الفور من مغزى هذا النص ، حيث تقول : « ولكنه (أى عقله) لا يكون فى حالة معرفة له » (١) ، وهو ما يؤكد أن محور الاهتمام ليس الفكرة بل المعرفة .

ويمكن للفحص الدقيق لنص ٢٠٧ أ - ٢٠٨ ب أن يبرهن على أنه يكسب الدوكسا بشئ من معنى المعرفة . فالسطور ٢٠٧ د ٣ - ٤ نتحدث عن الدوكسا بمعنى « التأمل » ، ولكن السطور ٢٠٧ أ - ج تعود إلى معنى « التخمين » ، أو على الأقل « معرفة ناقصة » ، وهو ما يعد إلى معنى التخمين من وجه واحد ، ونفس الحال كذلك مع نص ٢٠٨ هـ ، و ٢٠٩ أ ٢ - ٣ ، و ٢٠٩ أ ٧ - ٩ (حيث يستخدم إصطلاح *dianoia* ، راجع أيضاً ٢٠٩ ب ٦ ، ٧ ، ج ١) . ونلاحظ أنه حتى إذا كانت فقرة ٢٠٩ ب تستخدم اصطلاح *doxazein* بمعنى قريب من ميدان الفكر ، إلا أنه يحتفظ بعلام معنى التخمين ، أو فنقل « الحكم عن تخمين »

ونفس معنى « التخمين » يظهر لإصطلاح اللوكسا في ٢٠٩ د ، ويتحدث نص ٢٠٩ هـ - ٢١٠ أ عن اللوكسا باعتبارها درجة دنيا من درجات المعرفة . ثم تأتي السطور التالية لتختم بحث التعريف الثالث للعلم ، ثم ينتهى الحوار كله بعد ذلك .

وهكذا نرجو أن نكون قد برهننا على مصطلح « اللوكسا » ، فى معظم الصفحات المخصصة للتعريفين الثانى والثالث للعلم ، يكتسى بوضوح بمعنى « المعرفة » . ومن جهة أخرى ترتبط مشكلة المعرفة أوثق ارتباط بمشكلة الفكر والتفكير .

الشك واليقين في فلسفة اليونان والمسلمين

بقلم

د . سهر فضل الله الشافعي

استاذ الفلسفة المساعد بكلية البنات – جامعة عين شمس

الشك واليقين في فلسفة اليونان والمسلمين

تعد محاولة المرحوم الأستاذ يوسف كرم لتأريخ الفكر الفلسفي ، محاولة إيجابية لبيان حركة الفكر الإنساني ، في سعيه المستمر نحو المعرفة اليقينية .

ولقد كان اليقين هو هدف الفلاسفة على مر السنين ، إذ حاولوا جادين وسعوا مجتهدين ، للتعرف على حقيقة هذا العالم ، الذي يحيط بهم ، ولم يكن يكفيهم أن يحيطوا بالأمر إحاطة المتشكك المرتاب ، إنما أرادوا معرفة يقينية تنأى عن الشك والتردد أين كان .

وقد عرف الشك بأنه حالة يتردد معها العقل أو الذهن بين الإثبات والنفي (١) بسبب اعتدال التقيضين عند الإنسان وتساويهما (٢) فيتوقف عن إصدار أى حكم ، مما يهلم كل معرفة وعلم . وقد كان ذلك مذهب الشكاك من الفلاسفة .

وعلى العكس كان اليقين هو المعرفة التوكيدية بتطابق الإدراكات العقلية مع الظواهر الواقعية ، وكان ذلك هو مذهب الدجهاطيقية أى أصحاب النزعة اليقينية .

وبناء على ذلك نجد الفلاسفة فريقين : فلاسفة الشك الذين اعترفوا بعجزهم ، وعدم قدرة حواسهم وعقولهم على التوصل إلى أى معرفة ، فحكموا باستحالة العلم اليقيني .

والفريق الآخر فلاسفة اليقين الذين أثبتوا صحة المعارف ، بصورة قطعية وأكدوا قدرة الحس والعقل في التوصل للمعرفة الصادقة .

ولقد كان كتاب المرحوم يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » مبعلاً حافلاً للمذاهب الشككية واليقينية لدى فلاسفة اليونان منذ أن كان الشك نزعة من نزعات الفكر إلى أن صار مذهباً متكاملاً ، ومدارس قائمة بذاتها لها فلاسفتها الذين بحثوا في المعرفة بكل أشكالها ، وحكموا باستحالة الوصول

(١) المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية - صفحة ١٠٣ .

(٢) الراغب الأصفهاني : المفردات - صفحة ٢٦٥ .

اليقين ، وقد نلخص هذه الاتجاهات المذهبية في تمهيده لنشأة الفلسفة النظرية حين قال « إن أول اتجاه الفكر إنما يكون إلى الخارج ، يطلب حقيقة الأشياء ، فلما أن يستوقفه التغير ، وهو بالفعل أعظم وأخطر ظاهرة في الطبيعة ، سواء أكان عرضياً أى انقلاب الشئ من حال إلى حال ، أو جوهرياً أى تحول الشئ إلى شئ آخر ... ، فيدرك أن الأجسام على اختلافها مصنوعة من مادة أولى هي محل التغيرات (١) فيبحث عن هذه المادة عن طريق الحس والعقل ليصل إلى حقيقة الأمر ، وهو في سعيه هذا يتردد ويشك في المعطيات الحسية والإدراكات العقلية ، لأن التغير المستمر والتحول لا يمكنانه من^١ التوصل إلى اليقين ، فيتوقف عن إصدار أى حكم حتى يعرف « ما في تركيب الأجسام من نظام ، وفي أفعالها من اطراد ، ويعلم أن النظام في العدد ، فيتصور العالم تصوراً رياضياً ، وقد يرى في ذات فكرة التغير تناقضاً ، إذ يبدو له التغير من لا شئ إلى شئ ، ومن شئ إلى لا شئ ، فينكره ويقول بالوجود الثابت » (٢) .

هكذا صور المرحوم يوسف كرم حالة الشك التي انتابت الفكر في بداية الأمر في محاولته للتوصل إلى الحقيقة ، حقيقة العالم الذي يعيش فيه ، وكان الشك بداية التفلسف ، وكان هيراقليطس أول فيلسوف يوناني يقع في الشك حينما حاول الجمع بين النار كمبدأ للوجود ، والتغير كمظهر له ، وكان اعتماده على الحواس إذ هو يقدر دورها حين قال « إننى أقدر موضوعات البصر والسمع والتعلم أكثر من أى شئ آخر » (٣) ولكنه تنبه إلى أن المعلومات الكثيرة التي يحصلها عن طريق الحس لا تكفى للفهم ، وأن المعرفة لا تتم عنده إلا باليقظة والانتباه . وهذا الانتباه جعله يكتشف أن حواسه تخطئ ، وأنها لا تكفى للوصول إلى الحقيقة فقال « إن لحواس

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٠ .

(٢) الموضع السابق .

(٣) الدكتورة أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ص ٥٩ .

وحدها لا تكفى إن لم يكن وراءها تفكير وتعلل وفهم ، (١) وأكد هيراقليطس « أن الأعين والآذان مضللة لمن كانت نفوسهم بربرية » (٢) .

بهذا القول أكد هيراقليطس الشك في الحس وقدرته في التوصل للحق ، ولذلك أخذ يلتمس طريقاً آخر لإدراك اليقين فقال بضرورة تعمق الإنسان لما وراء الظواهر المحسوسة من علاقات ومعان إلى فهم وتعلل واجتهاد في التفكير المجرد أى أن هيراقليطس تنبه للور العقل وقدرته في التوصل للمعرفة الحقيقية بعد أن شك في الحس وفي إمكاناته لتحقيق ذلك ، ومع هذا نجد هيراقليطس يقول بأن البحث عن الحقيقة صعب لأن الطبيعة على حد قوله تحب أن تختفى (٣) .

وبهذا القول أكد هيراقليطس الشك في الحس والعقل معاً والشك في قدرتهما على التوصل لمعرفة الحقيقة ، وبرر ذلك بالتغير المستمر والصيرورة الدائمة ، والتضاد الموجود في الأشياء فكل موجود جزئى هو كذا وليس كذا في آن واحد ، وهو نقطة تتلاقى عندها الأضداد وتتنازعها ، فيمتنع وصفه بخصائص دائمة ضرورية ، ويمتنع العلم (٤) .

لقد حكم هيراقليطس باستحالة العلم والمعرفة للتغير والتضاد الموجود في طبيعة الوجود ، ومع ذلك يحاول جاهداً أن يصل إلى المعرفة اليقينية فيصرح بأن هذا التغير المستمر في الوجود لا يجرى بطريقة عشوائية ، إنما يكشف عن معقولة ، وقانون كوني ، واتتلاف خفى هو اللوغس ، وعند هذا الحد اعتقد هيراقليطس أنه قد وصل إلى اليقين .

والواقع أن نزعة الشك *Scepticisme* عند هيراقليطس قد مهدت الطريق للسفسطائية وكان هو الجسد الأول للشك في الفلسفة اليونانية كما ذكر

(١) المرجع السابق ص ٦٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٩ .

(٣) الدكتور أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ص ٦٠ .

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٩ .

الأستاذ يوسف كرم إذ قال « فلا عجب أن يقوم هيراقليطس أتباع من السفسطائيين يذهبون في الشك إلى أقصى حد ، ولو أنه لم يكن يقصد إلى هذه النتيجة ، فإنه إذ قال باللوغس ، أراد أن يضع حقيقة مطلقة فوق التغير المحسوس . وعلماً يقينياً في الجوهر الأوحى ، وفي العقل الإنساني الذي يدركه ، ولكن تاريخ الفلسفة يعلمنا أن منطق المذهب أقوى من صاحب المذهب فهيراقليطس سواء أراد أو لم يرد هو الجدل الأول للشك في الفلسفة اليونانية (١) .

لقد دفع هذا الشك بارمنيدس إلى البحث عن الحقيقة وراء التغير المستمر الذي قال به هيراقليطس ، ولهذا بدأ بارمنيدس رحلته العلمية بمشاهدة وقائع هذا الكون للخلاص من هذا العالم الحسى المتغير الذى لا يرقى إلى مرتبة اليقين .

فبحث بارمنيدس عن حقيقة الوجود on لأن الوجود عنده يختلف عن هذا العالم المحسوس onta ذلك لأن عالم الموجودات الطبيعية عنده وهم ومعرفة من باب الظن والزيف ، وقد وضع كتابه في الطبيعة وقسمه : قسمين : القسم الأول في الحقيقة ، أى الفلسفة ، والثانى في الظن أى العلم الطبيعى ، وكانت المعرفة عنده نوعين : عقلية وهى ثابتة كاملة ، وظنية وهى قائمة على العرف وظواهر الحس ، والحكيم يأخذ بالأولى ، ويعول عليها كل التعويل ، ثم يلم بالأخرى ليقف على مخاطرها ويحاربها بكل قوة (٢) .

ويعلق زيلر على مذهب كل من هيراقليطس وبارمنيدس بقوله : وإن كليهما لم يثق في بداهة الحس وشك في قدرته على المعرفة الحقة ، ولهذا حاول كل منهما أن يصل إلى المعرفة اليقينية عن طريق العقل ، وكان لكل منهما طريقة تختلف عن الأخرى إذ الحواس عند كل منهما لا تعطينا إلا ما هو وهم وخداع (٣) .

(١) المرجع السابق .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨ .

Zeller : outline of Greek philosophy p. 51.

(٣)

وكذلك قال فريمان عن هيراقليطس وأكسينوفان ، إن كليهما قد عبر عن شكه في معطيات الحس (١) .

ومن هنا كانت الحقيقة عند هيراقليطس نسبية ، وليست ثابتة ، أما بارمنيدس فافتراض الثبات وراء الظواهر المحسوسة وقال إن الأشياء واحد في العقل كثير في الحس (٢) . وهكذا نجد بارمنيدس قد تجاوز الظواهر المحسوسة المشكوك فيها إلى عالم العقل ، وجعل الموضوع الأول للعقل الوجود ، وكان أول فيلسوف جرد مبدأ الذاتية ، وعدم التناقض ، وجعل منه أساس العقل الذي لا يتزعزع في الوقت الذي كان هيراقليطس يهوى من على هذا الأساس بكل قوته .

ومن ذلك يظهر بجلاء أن مذهب هيراقليطس وبارمنيدس قد وضع بلور الشك في المعرفة التي أقام عليه السفسطائيون مذهبهم .

وقد كان ذلك واضحاً في كتاب برتاجوراس « الحقيقة » الذي ذكر فيه قوله « لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين ، فإن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم ، أنحصها غموض المسألة وقصر الحياة » (٣) .

لقد بدأ الشك يأخذ طابعاً دينياً بعد أن كان شكاً معرفياً ، وقد علل برتاجوراس شكه الديني بصعوبة المسألة وقصر الحياة ، ثم قال عبارته المشهورة « الإنسان مقياس كل شيء » أي هو مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس ما لا يوجد وقد شرحها أفلاطون فيما بعد بقوله « يتبين معناها بالجمع بين رأى كل من هيراقليطس في التغير المستمر ، وقول ديمقريطس إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة » فيخرج منها بأن الأشياء هي بالنسبة إلى ما تبدو

Freeman : The Presocratic philosophers P. 143.

(١)

(٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٤٦ .

بالسمع والعكس صحيح وكذلك فما هو موجود خارج عنا ، مغاير لألفاظ اللغة وبالتالي فنحن ننقل للناس ألفاظنا ، ولا ننقل لهم معرفة الأشياء ذاتها.

وعلى ذلك تكون المعرفة مستحيلة ، ويصبح منهج السفسطائي منهجاً يهدم كل معرفة ، إذ هو يبدأ شاكاً ، وينتهي شاكاً ، وبالتالي لا يتمكن من تحقيق أى تقدم نحو اليقين ، ويصبح الشك مدمراً أيضاً للفلسفة التى هى مبحث فى المعرفة ، وتحديداً للعلاقة بين الذات والموضوع ، فإذا كان التركيز على طرف واحد من هذه العلاقة دون الآخر ، أى التركيز على الذات كما هو الحال عند السفسطائية ، وتجاهل الموضوع ، فهذا المنهج يؤدي إلى إنكار حقيقة كل شيء فيما عدا ما يبدو للذات .

ولكن على الرغم من عيوب مذهب الشك السفسطائي ، إلا أننا نعرفه بأن هذا المذهب هو الذى أنجب لنا سقراط أبا الفلسفة على الحقيقة حين حاول تخليص العقول من الشك ، وإعدادها لقبول الحق فوضع منهجاً جديداً فى البحث والمعرفة ينتقل من مرحلة التهمك والشك إلى مرحلة اليقين والحق ، عن طريق الفصل بين موضوعات الحس والعقل وتحديد دور اللفظ ، فحفظ لنا الحقيقة وسط هذا الشك المطلق .

وتحقيق قول أرسطو حينما سأل ماذا أفادت الفلسفة من سقراط ؟ فأجاب أفادت الفلسفة من سقراط شيئين إقامة الحجج على أساس استقرائي ، والتعريف الذى شمل كل أفراد النوع (١) ولقد كان هذا فى الواقع نتيجة طبيعية لمذهب السفسطائية .

وكذلك كان أفلاطون أثراً من آثار السفسطائية حين اصطنع الجدل متحدياً به مذهبهم ، ليصل إلى اليقين ، فنقل اللفظ من معنى المناقشة الموهمة إلى

(١) أرسطو : الميتافيزيقا ٧٨ ، أب ٢٧ .

لى ، وهى بالنسبة إليك على ما تبلو لك ، وأنت إنسان وأنا إنسان ،
والناس مختلفون ، والأشياء تختلف وتتغير ، وبالتالي فالإحساسات متعددة
بالضرورة متعارضة ، إذن فلا يوجد شيء هو واحد في ذاته وبذاته ،
ولا يوجد شيء يمكن أن يسمى أو أن يوصف بالضبط لأن كل شيء في تحول
مستمر ، فلا يوجد شيء . (١)

واستمر الشك عند السفسطائية يمثل جوهر مذهبهم فوضع جورجياس
كتاباً في اللا وجود ومن عنوانه يتضح بجلاء الشك المذهبي الكامل لديه وقد
انتهى في هذا الكتاب إلى القول بأنه لا يوجد شيء ، وإذا كان هناك
شيء فالإنسان لا يمكن أن يعرفه ، وحتى لو فرض أنه تمكن من المعرفة
فلا يمكن نقل هذه المعرفة إلى الغير .

وهذه القضايا الثلاث التى وضعها جورجياس في كتابه اللا وجود إنما
تهدم المعرفة من أساسها لأنها تنكر وجود حقيقة موضوعية ، إذ أقام جورجياس
قضيته الأولى « لا يوجد شيء » على آراء زينون التى ترى في كل كثرة وحركة
أى في كل وجود توجد تناقضات لا تصالح بينها .

وكانت القضية الثانية تقول لكى تعرف وجود الأشياء ، يجب
أن يكون بين تصوراتنا وبين الأشياء علاقة المعلوم بالعلم أى أن يكون الفكر
مطابقاً للوجود ، وأن يوجد الوجود على ما نتصوره ، ولكن هذا باطل ،
فكثيراً ما نخذعنا حواسنا ، وكثيراً ما تتركب الخيلة صوراً لا حقيقة لها ،
وبالتالى فإن الشيء كما هو في حده ذاته لا يمكن معرفته (٢) .

ونجد القضية الثالثة تربط بين المعرفة والاحساس واللغة ، التى هى
الوسيلة للتفاهم بين الناس وبها تنتقل المعرفة ، ولكن اللغة عندهم ليست
مشابهة للأشياء المفروض علمها لديهم ، فما هو مدرك بالبصر ليس مدركاً

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٤٧ .

(٢) ولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٩٧ . ترجمة الأستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد .

معنى المناقشة المخلصة التي ولدت العلم والمعرفة، وصار أفلاطون أول فيلسوف يبحث المعرفة لذاتها ، وقد أفاض فيها من جميع جهاتها ، إذ رجد نفسه بين رأيين متعارضين ، رأى برتاجوارس وأقراطيلوس وأمثالهما من الهرقليطيين الذين يردون المعرفة إلى الإحساس ، ويزعمونها جزئية متغيرة مثله ، ورأى سقراط الذي يضع المعرفة الحلقة في العقل ، ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية ، فخرج أفلاطون من هذا التعارض بوضع نظرية المثل التي وفقت بين المحسوس ، والمعقول ، والتغير والثبات ، وأصبحت المثل نقطة ثابتة فوق التغير تفسره ، وعليها يقع العلم (١) .

ولقد ظل الشك بعيداً عن الفكر ، طالما كان هناك ثقة بالحس والعقل وتحديد دور كل منهما في تحصيل المعرفة ، ولكن عندما تصبح النفس قلقة مضطربة تفقد ثقها بالحس والعقل ، ويعاودها الشك فيهما باعتبارها ملكة اكتشاف الحقيقة ، ويظهر اليأس من التوصل لليقين ، وقد كان هذا ما حدث للفكر الإنساني على مر السنين .

فبعد حرب الإسكندر المقلوني وفتح بلاد الشرق ، والتعرف على علوم وثقافات ، وألوان من العادات والأخلاق تختلف عما تعلمه اليونان ، ومباينة لما تعودده ، أخذ الشك عند الفلاسفة يتحول من مجرد نزعة من نزعات الفكر ، أو مذهب من مذاهبهم إلى مدارس للشك ذات طابع خاص متميز ، امتد فيها الشك من المعرفة حتى شمل جوانب الحياة كلها ، وكانت المدرسة الأولى للشك عند اليونان هي المدرسة الفيرونية نسبة إلى فيرون أو بيرون (٢) الذي

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٧٥ - ٧٦ .

(٢) ولد بيرون في أبيس وتلمذ لأحد المنبريين ، وعرف أتباع ديمقريطس . ورافق وليام الاسكندر إلى الهند ، ورأى ققراهما ، وأعجب بما كانوا عليه من عدم مبالاة بالحياة ، وثبات في الآلام ، ولذلك تبني الشك المنكر لكل معرفة حتى أصبح لديه مذهباً لتحقيق السعادة الكاملة . انظر يوسف كرم ، ص ٢٣٤ .

نعرف بأنه صاحب مذهب اللا أدريّة المنكر لكل علم و يقين . وقد بدأ فلسفته بقوله يجب على الحكيم أن يسأل نفسه ثلاثة أسئلة :

أولاً : ما هي الأشياء وكيف تتكون ؟

ثانياً : كيف ترتبط هذه الأشياء ؟

ثالثاً : ما يجب أن يكون عليه موقفنا إزاءها ؟

وقد أجاب على السؤال الأول بقوله : إننا لا نعرف شيئاً ، وإن كل ما نعرفه هو كيف تبدو الأشياء لنا ، أما بالنسبة لجوهرها الباطني ، فنحن جهلاء به . وهذا الموقف في الواقع هو امتداد لمذهب السفسطائية في قولها بأننا لا نعرف شيئاً .

وبالنسبة للسؤال الثاني عن العلاقة بيننا وبين الأشياء ، يذهب فيرون إلى القول بأن الشيء نفسه يبدو مختلفاً عند الناس المختلفين ، ولذا فمستحيل أن نعرف أي رأي هو الصواب ، وكل يقين يمكن طرح يقين مضاد له ، ولذا فالرأي ممكن ولكن اليقين والمعرفة مستحيلان .

ثم ينتهي فيرون إلى الإجابة عن السؤال الثالث بقوله : يجب أن نتوقف عن الحكم لإستحالة التوصل إلى اليقين في أي شيء .

وهنا أصبح كل شيء محل شك ، وأصبح كل قول منهم لسبقه عبارة «ربما» تعبيراً عن الشك في القول ، لقد امتد الشك في هذه المدرسة من المعرفة ليشمل كل شيء حتى تحقق للحكيم عندهم عدم الاكتراث أو اللامبالاة *L'indifference* حين تبد كل الرغبات وتساوت لديه كل الأضداد ، فلا شيء أفضل من شيء وانتهت كل فاعلية من جالب الإنسان ، وعندئذ يعيش متحرراً من كل الرغبات ، وبصباح في حالة الأتراكسيا أي الهدوء التام فتتحقق له الفضيلة أو السعادة الكاملة .

بهذا المذهب الشكي حققت المدرسة الفيرونية هدفها في القضاء على

المعرفة من أساسها . وإذا كانت هذه المدرسة قد هدمت المعرفة الحسية فهناك مدرسة أخرى وجهت سهامها إلى المعرفة العقلية وهدمت تصوراتها ، وهي المدرسة الأكاديمية الجديدة التي استمرت بعد أفلاطون بقيادة فلاسفة مؤسسين ، حتى تولى قيادتها أرفاسيلاس الذي أخذ على عاتقه معارضة الرواقية في نزعها اليقينية التوكيدية .

فهاجم معيار الحقيقة لديهم وقولهم بأن القناعة البارزة هي معيارها ، وذهب إلى القول بأن هذه القناعة التي ترافق الحقيقة في نظر الرواقية ، ترافق الخطأ بنفس الدرجة ، ولا يوجد معيار للحقيقة سراء في الحس أو في العقل للدرجة أنه قال : « لست متيقناً من شيء بل إنني لست متيقناً أنني لست متيقناً وذلك رداً على قول الرواقية إن الأشياء الحقيقية تنتج فينا شعوراً هائلاً أو قناعة تامة بحقيقتها ، وقوة الصورة وحيويتها هما اللذان يميزان هذه الإدراكات الحسية الحقيقية (١) .

ولم يكتب أرفاسيلاس شيئاً في هذا الصدد إنما اتبع منهج سقراط وأفلاطون في الجدل ، واستعمل صيغاً شكية لزعزاع الثقة باليقين ، حيث لا توجد وسيلة للتمييز بين الحقيقة وغير الحقيقة لأنه ليس هناك علامة للحقيقة كما تقول الرواقية ، إنما هناك احتمالية ، ولذلك كان شكه جديلاً احتمالياً (٢) .

وكانت الشخصية الثانية في هذه المدرسة أذا سيدمس الذي وضع المذهب الشكي وضعاً علمياً ودعمه بالحجج ، وسجل آراءه في كتب وإن كانت لم تصلنا (٣) وقد أكد أنا سيدمس أن الشكاك لا يوجبون ولا يسلبون أصلاً ، وأورد حججاً عشرة لتبرير تعليق الحكم في المحسوسات ، وثلاث حجج ضد العلم ، وفي الواقع أننا نجد جميع هذه الحجج ترجع إلى حجة واحدة هي حجة النسبية ، لأن الحجج الأربع تتعلق بالشخص المدرك ، والحجة السابعة

(١) ولتر ستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨٠ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢٦ .

(٣) الموضع " أبق "

والعاشرة تتعلق بالموضوع المدرك أما الخامسة والسادسة والثامنة والتاسعة فتتعلق بالشخص المدرك والموضوع المدرك معا .
وكان نقد انا سديمس للعلم أهم وأخطر ما في مذهبه حيث انتهى إلى القول بامتناع العلم وكانت الحجة الأولى تبطل معرفة الحقيقة والثالية تنقد العلية ، والثالثة تنفي إمكان التأدي من الظواهر إلى العلل ، لاختلاف التأويل والنتيجة هي امتناع العلم .

وكان أجربا AGREPPA معاصراً لآنا سديمس تقريباً ، وصاغ هو الآخر حججاً خمساً مشهورة ضد إمكان قيام المعرفة ، وكانت الحجج الأولى ترمي إلى بيان أن اليقين غير موجود بالفعل ، والحجج الأخيرة ترمي إلى أن اليقين لا يمكن أن يوجد ، حيث أن إمكانية العلم والمعرفة لا تثبت إلا بالاعتماد على قدرة العقل نفسه ، فإننا نثبت بذلك الشيء بنفسه ، وهذا تحصيل حاصل ، أي استحالة التوصل إلى اليقين حالياً ومستقبلاً .

وعلى الرغم من هذه النتيجة التي توصل إليها أصحاب الأكاديمية الجديدة ، فهم لم يتوقفوا كما توقفت المدرسة الفيرونية ، وذهبوا إلى القول بأن على الناس أن يسلكوا بالرغم من أن المعرفة واليقين مستحيلان فإن الاحتمال مرشد كافٍ للعمل (١) .

وجاء كارنيدس الذي يعد أعظم الشكاك الأكاديميين ، مع أنه لم يصف جديداً للأكاديمية . وكان شكه مدمراً للرواقية ، ولكل الفلسفات السابقة إذ قال إنه لا يمكن البرهنة إطلاقاً على شيء ، لأن النتيجة نفسها يجب البرهنة عليها ، وهذه بدورها تقتضي برهاناً وهكذا إلى مالا نهاية ، وأن أفكارنا عن الشيء لا تماثل حقيقة الشيء ذاته ، وإننا لا نعرف شيئاً عن الشيء سوى فكرتنا عنه ، ولهذا فلا نستطيع أن نقارن بين الأصل والصورة لظن أننا لا نرى سوى الصورة .

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤٠ .

والواقع أن الأساس المشترك لهذه المذاهب والمدارس الشكية في الفلسفة اليونانية إنما هو الهجوم والنقد الإيستمولوجي لجميع الفلاسفات الدجهاطيقية التي أكدت أنها كشفت عن الحقيقة كما عبرت عن نفسها فلسفة أرسطو والرواقية والأبيقورية ، ولذا عادت المدارس الشكية للظهور لتؤكد استحالة الوصول إلى معرفة الحقيقة ، لأن العقل والحس اللذين اعتمد الفلاسفة عليهما في معرفة اليقين ، كلاهما يخدعنا لأننا لا نترك من الأشياء في الواقع إلا ما يبدو لنا ، أما طبيعة الشيء ذاته فلا سبيل إلى معرفة كنهه ، إذ أن ذلك مستحيل ، وبالتالي يكون التوصل إلى اليقين مستحيلاً ، ولهذا يجب أن نتوقف عن إصدار أى حكم ، لأننا إذا حكمنا على شيء ما ، فإننا نستطيع في نفس اللحظة أن نحكم على الشيء نفسه بضد ما حكم به عليه أولاً ، فإن لكل حكم ما يعارضه بنفس الدرجة من القوة ، وهذا التناقض إنما يجعل من الواجب أن نتوقف عن إصدار أى حكم لإستحالة التوصل إلى اليقين .

ومع ذلك لم يتوقف الفكر اليوناني عند هذا النوع من الشك المطلق بل ظهرت جماعة تنحون نحو التجريبية في الشك (١) . فأخذوا بمنهج الشك لدى أسلافهم وزادوا عليه موقفاً إيجابياً جديداً أوحت به صناعة الطب عندهم ، فقد كانوا أطباء عصرهم واستفادوا من التجربة في أقوالهم وذهبوا إلى أن الحقيقة لا تثبت إلا بالتجربة ، دون التجاء إلى العقل أو الحكم على حقيقة الأشياء نفسها ، وبذلك أقاموا الفن بدل العلم ، وكان سكتوس أيريكس أكبر ممثل لهذا الاتجاه وله كتب موسوعية في هذا المذهب ، ذكر له الأستاذ يوسف كرم ثلاثة كتب : الأول « الحجج البيرونية » ، والثاني : في الرد على الفلاسفة ، والثالث : في الرد على العلماء ، ويرى الأستاذ يوسف كرم ، أن الجزء السلي من هذه الكتب هو تكرار لأقوال الشكاك السابقين ، وهو بذلك يحفظ لنا أفكارهم . وسجل مذاهبهم التي تنوعت ، وقد كانت ردوده مقسمة إلى أقسام

منها ما هو ضد المناطق ومنها ما هو ضد الطبيعيين ومنها كذلك ما كان ضد الخلقين (١) .

ويؤكد أميريكس أن دحض آراء أصحاب اليقين ، لا يعنى بالضرورة البرهنة على أنهم مخطئون فهذا البرهان نفسه هو حكم موجب وإنما يعنى أنهم غير محقين فيما يقولون ويمكن معارضة آرائهم بأقوال معادلة لها نفس القوة .

وكانت هذه المدرسة الشكية التجريبية أول من نقد القياس والاستقراء الأرسطى ، وانتهت إلى القول بأن الاستقراء ، تماماً كان أو ناقصاً ، ممتنع^(٢) والبرهان بنوعيه قياس واستقراء ممتنع (٢) . وهذا النقد فى الواقع يعد سابقة من منهج الشك اليونانى الذى مهد بعد ذلك لمهاجمة المنطق الأرسطى بعد أن ظل وقتاً طويلاً بعيداً عن أى نقد .

وانشاك فى هذه المدرسة ، مدركاً للظواهر حراً ، مكتشفاً للروابط بينها مكتسباً تجربة منها ، تودى عفواً إلى توقع بعضها عند حدوث بعض ، فيحصل بذلك على الفن التجريبى ، أى على جملة نتائج الملاحظات فى موضوع ما ، ويأخذ بهذه النتائج عقلاً مما يعتمد عليه أصحاب اليقين من مبادئ كلية ، إنما يتوقع المستقبل بناء على العادة ، أى بالتجربة دون أن يكون لهذا التوقع أساس فى الحقيقة أو مبرر عقلى ، ولذا كانت التجربة^(٣) لديهم هى الأساس فى الاتجاه نحو المعرفة .

هكذا تنوع الشك اليونانى من شك معرفى إلى شك خلقى وشك احتمالى جدلى وآخر تجريبى وإن اتفق الجمع على عدم الوصول إلى اليقين إلا أنهم لم يتوقفوا ، بل ظلت محاولاتهم فى الوصول إليه هدفاً لهم فإذا كان الشك بداية فاليقين نهاية وإن تاريخ الفكر الفلسفى ليؤكد هذا ، ويظهر الشك

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤١ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ انفسفة اليونانية ص ٢٤١ .

في الفلسفة الإسلامية كما ظهر من قبل في الفلسفة اليونانية ، فطالما كان هناك عقل يفكر فهناك ذات تشك ، وإن اختلف الشك عند كل منهما لاختلاف الأصل الذي صدر عنه الشك لديهما ، فإذا كان الفيلسوف اليوناني قد صدر في فكره عن عالم مادي محسوس ، فإن الفيلسوف المسلم انطلق في فكره من عقيدة إيمانية يثق فيها ويصدق بها ، وقد كان لهذه العقيدة الإسلامية أثر واضح في فكره ومنهج بحثه ، بل وفي فلسفته .

لذلك لم يشك المسلم في بداية أمره ، فبين يديه كتاب ونص ، لا يجوز عليها أي شك ، وكان التصديق التام لكل ما جاء به النص أساس عقيدته وله بعد ذلك أن يستخرج من النص ما يمكن استخراجه من أحكام هي بالتالي أحكام يقينية .

ولقد سكت العقل عن ظنه وشكه في بداية نظره ، ولكن لم يستمر الحال على هذا المتوال طويلا ، إذ ظهرت نزعة الشك مواكبة لنشاط العقل ، ومحاولاته التوصل لليقين وكانت المدرسة المعتزلية صاحبة المنهج العقلي أول مدرسة إسلامية تأخذ بالشك كمنهج لتفكيرها وتفرد له مكانا في بحثها ، فقال النظام أحد شيوخها « الشاك أقرب من الجاحد ، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك » (١) .

لقد ميز النظام في هذه العبارة الموجزة بين نوعين من الشك ، الشك المنهجي الذي يفيد الجحود والإنكار كما هو عند اليونان ، والشك المنهجي كوسيلة وطريق إلى الحق اليقين .

وقد التزم النظام وكثير غيره من مفكري الإسلام الشك المنهجي في البحث الفلسفي ، وقد أكد ذلك بقوله « لم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد حتى يكون بينهما حال الشك » (٢) .

(١) الجاحظ : الحيوان ج ٦ ص ٣٥ .

(٢) المرجع السابق ج ٦ ص ٣٦ .

أى أن الباحث عن الحق لا بد له من أن يشك ليتحقق ويمحص القول قبل أن يجزم بالحكم ، هذا ما أكدته النظام عند قبوله للشك كمنهج للبحث ، وقد تأثر الجاحظ تلميذ النظام بمنهج أستاذه في الشك ، وأوجب الأخذ به إذا كان الهدف الوصول إلى اليقين فقال « اعرف مواضع الشك ، وحالاتها الموجبة له ، لتعرف بها مواضع اليقين ، والحالات الموجبة له ، وتعلم الشك في المشكوك تعلماً » (١) .

لقد عرف الجاحظ أهمية الشك كمنهج للبحث وطريقاً موصلاً للحق وقد أوصى به كمنهج لليقين وحدد مواضع الشك وحالاته حتى لا يكون الشك مطلقاً ، ويصبح مذهباً كما كان عند اليونان ، ويرى من الواجب للباحث الدارس أن يتعلم الشك حتى يتمكن من التثبت في الحكم . وإذا لم يتم له ذلك فلا يجوز له القطع في الأمر .

فالجاحظ يميز بين نوعين من الشك : شك منهجي هو شك العلماء الباحثين عن اليقين وشك مذهبي يحول دون انتقاس نحو اليقين .

وهو يرى كذلك أن العوام من الناس أقل شكاً من الخواص ، حيث يصدقون أو يكذبون على الفور دون توقف أو تشكك ، ولا تمحيص أو تحقيق وفي هذا الصدد يقول : « العوام أقل شكوكاً من الخواص ، لأنهم لا يتوقفون في التصديق والتكذيب ولا يرتابون بأنفسهم ، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد أو التكذيب المجرد ، وقد ألفوا الحال الثالثة لمن حال الشك التي تشتمل على طبقات الشك ، وذلك على قدر سوء الظن ، أو حسن الظن بأسباب ذلك وعلى مقادير الأغلب » (٢) .

لقد أوضح الجاحظ الفرق بين منهج العوام من الناس ، ومنهج الخواص لأولين أن الخواص يعرفون درجات الشك ، ومراتب اليقين ، وهم لا يصدقون

(١) الموضع السابق .

(٢) الجاحظ : الحيوان ١ - ص ٢٧ .

لمجرد التصديق أو يكذبون ويتوقعون بلون دليل ، إنما يكون التوقف عند الشبهات ، والتثبت قبل إصدار الأحكام ، حتى إذا قيل نعم يكون بعد تبين ، وإذا قيل لا يكون بعد تحقق ، أما قبل التبين والتحقق فينبغي التوقف بين لا ونعم حتى يتم التثبت (١) .

وهذا المنهج الذى يضعه الجاحظ هو منهج علمى واضح حيث الشك مرحلة من مراحل البحث ، وخطوة ضرورية للوصول إلى المعرفة اليقينية فالشك عنده ليس غاية فى ذاته بل هو وسيلة لمعرفة الحقيقة ، وهنا يختلف الجاحظ فى شكه عن فلاسفة اليونان الذين كان الشك عندهم مذهباً حال بينهم وبين بلوغ اليقين .

ونجد أيضاً أبا على الجبائى من المعتزلة يحدد نوعين من الشك ، شك حسن ، وشك قبيح ، والشك الحسن عنده يكون فى بداية النظر ، ولا يستمر طويلاً ولا تحول إلى شك قبيح غير موصل إلى يقين ، يقول الجبائى فى ذلك « إن الشك فى أول حال التكليف يحسن لأنه لا يمكن سواه ، فأما بعد ذلك الوقت ، فإنه يقبح لتمكنه من العلم الواقع عند النظر بدلاً منه » فالشك عنده بداية وسبيل للمعرفة ويكون مرحلة فى أول الطريق فقط حتى يقف المكلف على الدليل فيقول « يجب الشك فيما لا دليل عليه ، لأنه يحسن فيه ، لأن المعرفة لا تكون واجبة والحال هذه » (٢) فغاية الشك التوصل إلى الدليل ليقف على اليقين .

لقد أدى النظر العقلى بالمعتزلة إلى التزام منهج الشك فى النظر والبحث ، وكان الشك عندهم خطوة من خطوات البحث عن اليقين . وبذلك صار منهجاً من مناهج المسلمين ، انتقل من علم الكلام إلى الفلسفة والتصوف ، فانتسح نطاقه وتنوعت أشكاله وكان شك أبى العلاء المعرى الفيلسوف الشاعر شكاً من نوع آخر ، فلم يتخذ من الشك منهجاً بل صار عنده مذهباً فقد بدأ

(١) الموضع السابق .

(٢) القاضى عبد الجبار : المنقذ ١٢ ص ١٨٨ .

شاكاً في العقل كأداة للمعرفة . وامتد هذا الشك إلى التقليد والشرع وقد عبر
عن ذلك في قوله :

والعقل يعجب والشرائع كلها خبر يقلد لم يقسه قانس (١)
فالاختلاف بين الشرائع والأديان أصاب العقل بالتعجب والتشكك ،
والناس يقلدون في الدين دون قياس أو تحقق عقلي ولم يكن هناك دليل
على يقين وهو يقول في هذا : -

أما اليقين فلا يقين ، وإنما أقصى اجتهدى أن أظن وأحسب (٢)
وبذلك صار اليقين عند أبي العلاء أمراً مستحيلاً ، وكل ما يمكن هو الظن
والتخمين ، حيث لا سبيل للقضاء على اتعجوبة الكبيرة بين الذات المدركة
وموضوع المعرفة ، وقد تملك منه الشك وطفى حتى شك في وجود الإله
إذ هو لم يلزمه فقال :

أما الإله فأمر لست ملزمه فاحذر لجيالك فوق الأرض إسقاطاً (٣)
لقد اتسعت دائرة الشك عند أبي العلاء وعصفت بكل شيء فأنكر البعث
والقيامة والثواب والعقاب ما دام هناك شك في وجود الإله ، وانتهى الأمر به
إلى التوقف التام وقال :

اصمت فإن الصمت يكفى أهله والنطق يظهر كامناً ويقرر
وإذا قلت المحال رفعت صوتي وإن قلت اليقين أطلت همسي (٤)
فشك أبي العلاء المعري شك كلي مدمر سيطر على كل فلسفته مما جعل
نيكلسون يقول عنه : « إن معظم أقوال المعري تتجه نحو الشك ، حتى أنه يضع

(١) المعري : الزوميات - ٢ ص ٢١ .

(٢) المرجع السابق - ٢ ص ٢٦ .

(٣) المرجع السابق - ٢ ص ١٠٥ .

(٤) المرجع السابق - ١ ص ٢٦٣ .

شكوكه موضع الشك في بعض الأحيان ، أما الفقرات التي تدل على إيمانه فليست إلا نوعاً من ذر الرماد في أعين النقاد (١) . فقد كان الشك المذهبي هو كل كيانه .

ولما كثر الشك بين المتكلمين والفلاسفة انتقل كذلك إلى المتصوفة ، وكان الهمزاني الصوفي قد أصابه الشك والتردد في القول وكاد الشك يذهب بفكره وعقله ، لولا لطف الله وكرمه الذي أنقذه من الشك وبصره باليقين يقول في هذا الصدد : « قد كنت على شفا حفرة من النار لولا أن الله أنقذني منها بفضلته وكرمه ، وكان السبب في ذلك أنني كنت أطالع كتب الكلام طلباً للارتفاع عن حضيض التقليد إلى ذروة البصيرة ، فلم أظفر منها بمقصودى وتشوشت على قواعد المذاهب حتى ترديت في ورطات لا يمكن حكايتها في هذه اللمعة ولا فائدة في سماعها أيضاً للأكثرين ، لأنه يولد ضرراً عظيماً للإفهام القاصرة ، والقلوب الضعيفة ، فتجريت في أمرى تحيراً تنغص معه العيش حتى دلتى دليل المتحيرين على الطريق ، وأمدنى كرمه بالمعونة والتوفيق » (٢) .

لقد بدأ الشك عند الهمزاني نتيجة لاطلاعة على كتب علم الكلام وقد رأى الاختلاف في الرأي والتعارض في المذاهب ، فتضاربت الأدلة وتعارضت ، في أي المذاهب هي الحق وأين اليقين ، لولا أن الله تعالى أمدّه بالعون والبصيرة فزالت الحيرة ، فالهمزاني الصوفي يؤكد أن العلم اليقيني هو هبة ومنة من الله ، لا فضل في ذلك لحس أو عقل .

وكذلك كان الإمام الغزالي المتكلم والفيلسوف والصوفي أكبر معبر عن منهج الشك في الفكر الإسلامي ، وقد تمثل فيه شك المتكلمين والفلاسفة المتصوفة . وظهر الشك لديه مبكراً وكان عنده منهجاً وبدأ شكّه في التقليد أولاً والحس ثانياً والعقل ثالثاً . ولكن رغبته في معرفة الحقيقة واليقين

(١) نيكلسون : دائرة المعارف الإسلامية مجلد ١ مادة (أبو الملاء المعري) ص ٢٨٢ .

(٢) عبد الله الهمزاني : زبدة الحقائق ص ٦ وقد عاش فيما بين ٤٩٢ - ٥٢٥ هـ .

جعلته لا يهدأ ولا يلين في طلب الحق المبين يقول الإمام الغزالي « لقد كان التعطش إلى درك الحقائق دأبي ودينتي من أول أمري وريعان عمري ، غريزة وفطرة ، من الله وضعتا في جبلي لا باختيارى وحيلتي ، فلم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين اقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأغوص في غمرته غوص الجسور ، لا غوص الجبان الخنور ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأقتحم كل ورطة ، وأتفحص عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل » (١) .

فالحق واليقين كان هدف الغزالي من كل نظر أو بحث ، لذلك لم يترك كتاباً في عصره إلا قرأه ، ولا مذهباً إلا حاول الاطلاع عليه فوقف على علم الكلام ودرس فلسفة اليونان ، ولكنه رفض التقليد والتلقين وبدأ البحث عن اليقين يقول في هذا الصدد: « انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا ، فتحرك باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الأصيلة ، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين ، والتمييز بين هذه التقليدات وأوائلها التقليينات » (٢) .

فالغزالي يرفض التلقين والتقليد ، ويشك في كل معرفة تأتي عن طريقهما ويضع هذه المعارف تحت الاختبار والفحص ، ويلجأ إلى الحس في تحقيق الحق ولكنه يتشكك في معارف الحس ويقول: « من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك فتحكم بنى الحركة ، ثم تعرف بالتجربة والمشاهدة أنه يتحرك ، فالحواس خادعة لا تصلنا بالحقيقة لأنها تكذب نفسها بنفسها ، فبطل الحس أن يكون مقياساً لليقين ثم يطلب الغزالي مقياساً آخر لليقين ، فيجد العقل قادراً على أن يصل إلى ما لم يصل إليه الحس ، ولكنه يتساءل عن مقدار الثقة التي

(١) الغزالي : المتكلم ص ٨ .

(٢) الموضع السابق .

يمكن أن تكون للعقل في قدرته على تحصيل المعرفة . يقول الغزالي إن العقل يستطيع أن يصل إلى معارف يقينية برؤية عقلية مباشرة وفي هذا يقول « إنما مطلوب العلم بحقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ، ما هي ؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً ، لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ يجب أن يكون مقارناً لليقين مقارنة تامة واضحة » (١) .

فالمعرفة اليقينية عند الغزالي تتم عن طريق رؤية العقل المباشرة للحقيقة فينكشف له الحق ويظهر اليقين ، وإن كان اليقين عند الإمام الغزالي قليل عزيز ، يقول في هذا الصدد « يقل وجوده فتقل به المقدمات » .

وبصرح الغزالي بأن العقليات الصرفة فيها بعض اليقين ، لكنها لا تبلغ اليقين إلا بطول ممارسة العقليات وفطام العقل عن الوهميات والحسيات بالعقليات المحضة « وهذه العقليات المحضة هي الحدس الذي يتم عن طريقه بلوغ اليقين ، وهذا الحدس هو نور يقذفه الله في الصلير فيتمجلى الحق واضحاً . »

وبذلك يظهر الفرق بين شك ويقين فلاسفة اليونان والمسلمين ، فلاسفة اليونان لم يبلغوا اليقين . وظلوا في شكهم متردين لعدم وجود العقيدة والتصديق ، أما فلاسفة المسلمون فقد تمكنوا من بلوغ اليقين بفضل منهج الدين « أفى الله شك فاطر السموات والأرض » (٢) .

(١) الغزالي : معيار العلم ص ٢٤٧ .

(٢) سورة إبراهيم ، آية ١٠ .

الفيلسوف اليهودى سليمان بن جبرول بين اليهود والمسيحيين

بقلم

د : زينب محمود الخضيرى

استاذة الفلسفة المساعد بـ كلية الآداب – جامعة القاهرة

الفيلسوف اليهودي سليمان بن جبرول بين اليهود والمسيحيين

(١) تمهيد :

لم يذكر أستاذنا الجليل يوسف كرم الفيلسوف اليهودي « سليمان بن جبرول » في كتابه الشهير « تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط » إلا في لمحات سريعة لا تتعدى في جملتها الخمسة سطور .
لم يتبع أستاذنا يوسف كرم في كتابه السالف الذكر الذي يعد بحق أفضل ما كتب عن تاريخ الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى باللغة العربية ، لم يتبع التقليد الذي اتبعه « ورخو » الفلسفة المسيحية الوسيطة أمثال جيلسون ودي دولف و بكافيه وفان ستينبرجن وأعني به أفراد صفحات للفلاسفة المسلمين واليهود الذين لعبت مذاهبهم دوراً في تكوين العقل المسيحي الأوربي في العصور الوسطى . ولذا رأيت أن أشارك في تكريم ذكرى أستاذنا يوسف كرم ببحثي هذا عن ذلك الفيلسوف اليهودي الذي لم يكتب عنه باللغة العربية بعد ، بل ، الذي ندرت الدراسات التي وضعت عنه في الغرب .

لقد بدأت علاقتي بابن جبرول منذ أكثر من عشر سنوات عندما حاولت جعل مذهبه موضوعاً لرسالتى للدكتوراه باعتباره فيلسوفاً ينتمى للحضارة الإسلامية ومعبراً عن روحها خير تعبير ولا يختلف في هذا عن أسلافه من فلاسفة المشرق المسلمين ، ولكنني تراجعت عن عزمي هذا لأسباب عديدة بعضها أكاديمي والبعض الآخر غير كذلك :
ثم أقبلت عليه مرة أخرى وأنا بصدد دراستي لابن سينا وللسيناوية اللاتينية (١) .

إذ بدا لي أنه كان أول تلاميذ ابن سينا في المغرب العربي ، ولكنني تراجعت مرة أخرى إذ كانت البراهين على ذلك غير كافية في رأيي .

(٢) حياته ومؤلفاته :

ولد ابن جبرول أغلب الظن فيما بين عام ١٠٢١ و عام ١٠٢٥ في «مالاجا» وتلقى تعليمه في «سيراكوسا» . وتوفي في أغلب الظن أيضاً فيما بين عام ١٠٥٨ ، ١٠٧٠ إذ تتضارب الروايات بصدده وفاته ، وثمة رواية تجعله يموت قتيلاً بيدي مسلم . وكل ما نعرفه عن ابن جبرول مصدره إما قصائده البديعة أو موسى بن عزرا (٢) . وابن جبرول ، الذي نهتم به نحن المعاصرون ، كفيلسوف ذاع صيته في حياته كشاعر يمزج في ابتهالاته الدينية خياله الشعري بأفكاره الفلسفية ، وهو يعد في رأى مؤرخي الأدب العبرى واحداً من أهم شعراء العصور الوسطى . ودارس قصائد ابن جبرول سرعان ما يتبين أنه احتذى حذو الشعراء العرب من حيث الأطر الخارجية والأسلوب وإن اختلف عنهم اختلافاً بيناً من حيث المضمون . فهو كيهودى عاش وسط المسلمين الذين كانت لهم السيادة انطوى على نفسه ليعيش مع ذكريات ماضى مجيد موغل في القلم بحيث يبدو كالسراب ، وليقاسى من حزن وحسرة لا حدود لها ، وليبدع شعراً يعبر فيه عن كل ما سلف فجاء شعره ابتهالات وأناشيداً دينية تعكس المرارة والهزيمة والاستسلام . ولذا لم يكن غريباً أن يفضل العلامة مونك اليهودى شعره على شعر معاصريه من العرب ذلك الشعر الذى كان يعكس إحساسهم القوي بالفخر بأبجادهم وهو ما أطلق عليه مونك تيجناً اسم « الغرور القومى » (٣) .

كان ابن جبرول أول أعلام الفكر اليهودى في المغرب الإسلامى إذا ظلت بابل وما يحيط بها من مدن في الشرق لقرون طويلة مركزاً للحياة العقلية اليهودية حتى كان منتصف القرن العاشر فانتقل ذلك المركز من شرق الدولة الإسلامية العظيمة إلى غربها في الأندلس . ولقد تحقق ذلك على أثر اعتلاء الخليفة عبد الرحمن الثالث عرش الخلافة الأموية في الأندلس . كان الرجل متسع الأفق محباً للفكر ومشجعاً له ولذا شجع ضمن ما شجع التعليم اليهودى فسرعان ما أتى هذا الاحتضان بثماره

بظهور سلسلة من الكلاميين والفلاسفة اليهود في الأندلس تصلهم سليمان بن جبرول . ويسعى الباحثون اليهود لإثبات أن ابن جبرول كان أول الفلاسفة على الإطلاق في الأندلس سواء أكانوا مسلمين أم يهود إذ ولد ابن باجة أول فلاسفة المسلمين في الأندلس بعد ابن جبرول بنصف قرن تقريباً (٤) . وإذا كان هذا الزعم يبدو لأول وهلة مقولة يقينية فإنه في حقيقة الأمر في رأي مجرد ادعاء من ادعاءات اليهود العديدة التي يحاولون بها تزييف التاريخ لصالحهم . صحيح أن ابن جبرول سبق ابن باجة أول كبار فلاسفة المغرب العربي ، ولكن ثمة عشرات من الفلاسفة المسلمين الذين لم يلقوا بعد حظهم في الدراسة المتأنية سبقوا ابن باجة ومنهم على سبيل المثال ابن مسرة .

وأشهر ابتهالات ابن جبرول هو « التاج الملكي » وترجمته العبرية « Keter Melkut » الذي يتحدث فيه عن وحدانية الله وعن بدائع الخلق (٥) . يقول فيه : « أنت الله الذي تساند مخلوقاتك بألوهيتك وتساند الموجودات بوحدتك . أنت الله ويجب عدم التمييز بين قدسيتك ووحدتك وأبديتك ووجودك لأن كل هذه الصفات لغز واحد وبالرغم من اختلاف أسمائها فإن لها جميعاً نفس المعنى » . وما ذكرت هذه الفقرة إلا لإبراز الطابع الفلسفي الفريد الذي تميزت به ابتهالات فيلسوفنا . وبالرغم من عمق إحساس ابن جبرول الديني الذي انعكس في كتاباته التي ما زالت تعد حتى اليوم في أسبانيا جزءاً من تراث اليهود اللاهوتي فإن صاحبنا لم يلتزم في كثير من نظرياته الميتافيزيقية بحرفية العقيدة كما سيتضح عند عرضنا لهذه النظريات ، ولعل هذا التجاوز من جانبه هو سبب الهجوم الذي شنه عليه البعض بل وسبب التجاهل التام الذي لقيه من البعض الآخر (٦) .

ولابن جبرول كذلك مجموعة من الحكم أطلق عليها اسم « مختار الجواهر » وأجرومية عبرية وضعها في صورة قصيدة بقي بعضها . ولا نستطيع القطع بما إذا كان ابن جبرول قد وضع تفاسيراً للكتاب المقدس وإن كان بعض

معاصريه قد نقلوا عنه تفسيرات لبعض النصوص الدينية تؤكد أخذه بمنهج
[التأويل (٧)].

[أما مؤلفاته الفلسفية وهي التي تعنينا فيأتي على رأسها بالطبع « ينبوع الحياة »
الذي لم يحظ بالشهرة اللائقة له بين اليهود إذ أعرضوا عنه لطابعه الفلسفي
المخالف في كثير من جوانبه للعقيدة اليهودية وإن سيطر تأثيره على عقول
الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين بدءاً من القرن الثالث عشر .

[ولابن جبيرول أيضاً « إصلاح الأخلاق » الذي وضعه بالعربية وترجمه
يهوذا بن طيبون إلى العبرية وأعطاه عنوان : "Tikkun Middot ha Nefesh"
ولقد صاغ ابن جبيرول قضايا هذا الكتاب صياغة بسيطة جعلت عامة اليهود
يقبلون عليه وهذا يفسر طبع ترجمته العبرية عدة مرات ، أما أصله العربي
فقد طبع وملحق به ترجمة إنجليزية قام بها ستيفن وايز عام ١٩٠١
S. Wise Improvement of the moral qualities ; New York, 1901

والفكرة المحورية لهذا العمل فكرة غربية على العصور الوسطى ألا وهي
إرجاع الفضائل والرذائل إلى الناحية الفسيولوجية (٨) وينسب له مونك كذلك
« كتاب النفس » الذي ترجمه دومنيك جانديسالي كما ترجم كتاب النفس
لابن سينا ، والذي يتبنى القضايا الأساسية لنبوع الحياة وعلى رأسها أن ثمة
مادة كونية تشارك فيها الأشياء الجسمانية والروحية معاً (٩) ، أما برونر
الذي حقق ونشر الكتاب الثالث من « ينبوع الحياة » فينسب لفيلسوفنا
اليهودي عملين جاء ذكرهما في « ينبوع الحياة » هما « كتاب في الوجود »
و "Origo largitatis et causa, Volendi esse" (١٠)

نعود لنبوع الحياة الذي سنعتمد عليه اعتماداً كلياً لعرض مذهب
ابن جبيرول ، فتقبل إن صاحبه وضعه باللغة العربية وهذا الأصل العربي
مفقود للأسف الشديد . والغريب أن هذا العمل لم يترجم إلى العبرية
عقب وضع صاحبه له بالرغم من أن اليهود كانوا يحرصون على نقل نتاج

فويهم في مجالات الأدب والعلم والفلسفة واللغة إلى لغتهم العبرية ، وبالرغم من أن سائر أعمال ابن جبرول نقلت إلى العبرية . هل شرع صمويل بن طيبون^(١٠) الذى ترجم سائر أعمال صاحبنا في ترجمته فأقنعه موسى بن ميمون بالعلول عن ذلك بحجة أن ما يستحق الترجمة من الأعمال الفلسفية هو أعمال أرسطو وشراحه وحسب^(١١) . وربما أعرض كل اليهود المهتمين بالفكر اليهودى عن هذا العمل الشهير لتبينهم أنه يخالف العقيدة في كثير من قضاياها وأنه ليس معنياً بالتوفيق بين العقيدة والفلسفة . أياً كان سبب إعراض اليهود عن هذا العمل فهو لم يترجم إلا على يدى شيم طوب فالاكيرا في القرن الثالث عشر ، وليته ترجمه كله إنما هو قد قنع بترجمة أهم أجزائه فحسب وأعطاه عنواناً عبرياً هو : *Mekor Hayim* « (١٢) » .

إلا أن « ينبوع الحياة » الذى لم يلق العناية الكافية من اليهود وجدها بشكل طاغ عند المدرسين المسيحيين في القرن الثالث عشر الذين تبني عدد كبير منهم نظريته الخطيرة عن المادة الكلية والى سأعرض لها بالتفصيل بعد قليل ، وهى تلك النظرية التى ستصبح محوراً للصراع بين المدرستين المسيطرتين على هذا القرن : مدرسة اللومنيكان وعلى رأسها^(١٣) القديس توماس الأكويني الذى عارض هذه النظرية غير الأرسطية ومدرسة الفرنسيكان وعلى رأسها دنس سكوت ومن المعروف أن هذه المدرسة تبنت هذه النظرية وجعلتها أساساً لمذهبها^(١٤) .

ولقد ترجم « ينبوع الحياة » في النصف الأول من القرن الثاني عشر إلى اللاتينية على يدى دومنيك جانديسالى الذى ساعده ابن داود عالم الطبيعة اليهودى الذى تنصر واستبدل باسمه اسم يوحنا الأسباني^(١٥) *Johannes Hispanus* « أو » *Hispalensis* « وإن كان يسمى أحياناً بيوحنا دى لونا » *Jean de Luna* « وذلك بمساندة أسقف طليطلة الشهير ريموند . وتحول اسم ابن جبرول على أيدى اللاتين إلى « *Avencebrol* » في بعض الأحيان وإلى « *Avicembron* »

في أحيان أخرى ، وإلى « Aviccebron » في أحيان ثالثة ، وتحول عنوان « ينبوع الحياة » إلى « Fons Vitae » . ولقد ظنه بعض فلاسفة ومتكلمي العصور في القرن الثالث عشر مسلماً بينما ظنه البعض الآخر مسيحياً . ومرجع هذا اللبس هو أن « ينبوع الحياة » كما سبق أن أشرت لا يعتمد على التراث اليهودي ولا يلتزم بحرفية العقيدة اليهودية ، ومرجعه من جهة أخرى لتبنيه لكثير من مفاهيم المذهب الأفلاطوني بل لتشابه بعض نظرياته مع نظريات سلفه المسيحي جون سكوت أريجين (١٤).

هذا عن التاريخ لمصير « ينبوع الحياة » عند كل من اليهود والمسيحيين والغرب الحديث ، أما عن مضمونه فنقول إن ابن جبرول صاغ مؤلفه هذا في شكل حوار بين أستاذ وتلميذه وهو ما يتضح في الترجمة التي قام بها برونر الباب الثالث عن الترجمة اللاتينية الكاملة ، أما في الترجمة العبرية التي قدمها لنا مونك ملحفاً بها ترجمة فرنسية فلا نشعر بوجود التلميذ من خلال حديث الأستاذ في بعض المواضع . وأسلوب هذا الحوار هو أسلوب الاستدلال وإن كان ابن جبرول يعالج في بعض الأحيان قضايا بحرية الشاعر فلا يلتزم بدقة استخدام المصطلحات ولا بسلاسة ترتيب الحجج والبراهين . وينقسم ينبوع الحياة إلى خمسة كتب كما كان يفعل العرب أو أبواب كما نفضل تسميتها منعاً للبس . أما الباب الأول فيمهد بشكل عام لموضوع الكتاب قائلاً إن ما يجب أن يبحث عنه الإنسان في الحياة هو العلم إذ أن الجانب العاقل هو أنبل جوانب الإنسان ، ويجتهد في تعريف المادة والصورة وفي تحديد أنواع كل منها . أما الباب الثاني فيبحث في المادة التي اكتسبت صورة الجسمانية . وبذلك يكون ابن جبرول قد عرض في هذين البابين للخطوط العريضة للكوزمولوجيا التي سيعالجها بالتفصيل في الأبواب الثلاثة التالية . والكتاب الثالث هو أهم أبواب « ينبوع الحياة » حتى أن البعض يذهب إلى حد القول إنه يمكن الاستغناء به عن سائر الأبواب ، وهو أطول الأبواب كذلك وفيه يعرض ابن جبرول للجواهر البسيطة الوسيطة بين الفاعل الأول أي الله وبين عالم الجسمانية ، ويبرهن الباب الرابع

على أن هذه الجواهر البسيطة تتكون من مادة وصورة ، ويلبور
الباب الخامس حول مفهومى المادة والصورة الكليتين فضلا عن مفهوم
الإرادة أولى الأقسام الإلهية التى تخلق فوق كل ما هو موجود وهو ما سنعرض
له بالتفصيل فى حينه (١٥) .

(٣) ملهيه :

تنقسم الفلسفة فى رأى ابن جبرول إلى ثلاثة أقسام: المنطق وعلم النفس
والميتافيزيقا التى تنقسم بلورها إلى ثلاثة «علوم» كما يقول هو : علم المادة
والصورة وعلم الإرادة وأخيراً علم الجوهر الأول أى الله الذى يصعب الإلمام
به إلاماً كاملاً . والترتيب المذكور للتو لأقسام الميتافيزيقا هو الذى ينبغى
الإلتزام به عند الدراسة وإن كان الأمر عكس ذلك فى الواقع ، فلماهية الأولى
تسبق بالضرورة الإرادة التى تسبق بلورها المادة والصورة . ولقد عالج
ابن جبرول علم المادة والصورة فى ينبوع الحياة ، أما علم الإرادة فقد
خصص له مؤلفه « Origo lagitatis et causa volendi esse »
ولم يعثر بعد على المؤلف الذى ضمنه معالجته لموضوع الماهية الأولى (١٦) .
والتزاماً بالترتيب الذى ارتآه ابن جبرول أرى البدء بعرض مفهومى المادة
والصورة عنده .

(أ) مفهومى المادة والصورة :

إن مفهومى المادة والصورة مفهومان جوهريان فى فلسفة ابن جبرول
ويكفى للدلالة على ذلك أن نشير إلى أن العنوان الكامل «لنبوع الحياة»
هو «كتاب ينبوع الحياة فى القسم الأول من الحكمة أى فى علم المادة» .

ولقد تأثر ابن جبرول فىهما بالمشائية وخاصة بابن سينا . فمن المعروف
أن ابن سينا فرق فى إلهياته بين نمطين من المسادة الأولى ، واحدة خالية
من كل صورة جوهرية أو عرضية ومن كل الصفات إذ أنها مجرد استعداد
جسمانى يتقبل عمليات الكون والفساد ، وأخرى مجردة من كل تعين حتى

من التعيين الجسماني ومنها تتكون الأجسام السماوية الخالدة التي لا تتكون ولا تفسد . ولقد أخذ ابن جبرول بهذه التفرقة التي لم يعمقها ابن سينا وأضاف إليها من عنده وجعلها أساساً للمذهب (١٧) .

ولا يعنى في رأي أخذ ابن جبرول بهذه التفرقة المشار إليها بين نوعين من المادة والتي سبقه إليها ابن سينا أنه غرسها في مذهبه غرساً بحيث يمكن الإشارة إليها والقول ها هو عنصر سيناوى ، إنما هو قد أخذ هذه التفرقة وتمثلها وصاغها في مذهبه صياغة جديدة بحيث أصبحت جزءاً لا يتجزأ من ميثاقه وغريته عن المذهب السيناوى .

أما الإضافة التي أضافها لمفهوم المادة الأولى السيناوى فهي إذهابه إلى أن ثمة مادة ثلاثة أولية تشترك فيها المادتان السابق ذكرهما أطلق عليها اسم « المادة الكونية المطلقة » . ولإيضاح ذلك نقول إن المحسوسات في رأي ابن جبرول كما هي عند سائر المشائين ، سواء أكانت طبيعية أم صناعية تتكون من مادة وصورة . والعناصر الأربعة كذلك وهي أبسط ما هو موجود في عالم ما تحت فلك القمر تتكون أيضاً من مادة وصورة ، وتندرج هذه العناصر في صورة مشتركة هي صورة العنصر بشكل عام ، وهذه الصورة تحتاج لحامل يلعب دور المادة جعله ابن جبرول « جوهرأ » Substance يتميز بخاصية الكم . ولم يقف ابن جبرول في تحليله عند هذا الحد بل ذهب أبعد مما ذهب ابن سينا كما سبق أن قلت مؤكداً إن هذا الجوهر بدوره يحتاج لحامل يكون له بمثابة المادة وما هذا الحامل أو المادة الأكثر أولية إلا المادة الكلية أو « المادة الكونية المطلقة » . فإذا ما انتقلنا إلى عالم الأفلاك السماوية وجدناه يتمتع بخاصية الكم أو الجسمانية أى أنه يحتاج بدوره لحامل الصورة الكم هذه وما هذا الحامل إلا المادة الكونية .

يقول في الكتاب الرابع من ينبوع الحياة : « إن المادة الأولى التي تحمل كل شيء واحدة إذن لأنها تجمع في ذاتها مواد الأشياء المحسوسة ومواد الأشياء المعقولة بحيث تصبح هذه وتلك مادة واحدة (١٨) .

أما فيما يتعلق بالصورة فقد تجاوز أيضاً نظرية ابن سينا في الصورة تلك النظرية التي كانت ترى أن هناك صوراً للمحسوسات سواء أكانت طبيعية أم صناعية ، وتعلوها صور العناصر الأربعة الأولى وكل هذه الصور تندرج في صورة ما يقبل الكون والفساد التي تعلوها صورة الأجسام السماوية التي لا تقبل الكون والفساد . ولقد جعل ابن جبرول هذه الصور تندرج بلورها في صورة أعم وأشمل هي صورة الجسمية الكونية الكلية التي تحوى ضمن ما تحوى مفهوم الجسمية طالما هي تحوى صورة ما يتميز بالجسمية . وإذا كان فيلسوفنا توقف عند هذا الحد لقلنا إنه ردد مقولات ومفاهيم ابن سينا إلا أنه خطى خطوة أبعد في تحليله لمفهوم الصورة الكونية الكلية قائلاً إن المادة الكلية التي سبق لنا الحديث عنها تحتاج للإتحاد بصورتنا هذه لتتضمن : لتصبح جسماً مادياً بعينه أو لتصبح موجوداً سماوياً . وهذه النتيجة الأخيرة هي أجراً وأخطر ما قيل في العصور الوسطى على الإطلاق إذ بمقتضاها تتكون الجواهر الروحية ومنها الملائكة والنفوس البشرية من مادة وصورة (١٩) . ٣١

كان ابن سينا قد ذهب إلى أن الهوى هي المادة التي تشترك فيها الأشياء التي تتحدد صورها بمقولة الكم وتلك التي لا تندرج صورتها في تلك المقولة ولكنه لم يحاول تحديد هويتها . أما ابن جبرول فقد عرفها بأنها كل المقولات باستثناء مقولة الكم . استخلص ابن جبرول منطقياً أخطر نتائج نظرية أستاذه ابن سينا وفي نفس الوقت أبعدته هذه النتائج عن ميتافيزيقا أرسطو التي كانت تؤكد لامادية العقول . كان أرسطو قد جعل الأجسام السماوية لا تستحيل بعضها إلى البعض الآخر ولا أن تخضع لحركة الكون والفساد وليس في استطاعتها إلا نوع من الحركة هي الحركة المكانية . أما عقول الأفلاك فقد سلب منها أرسطو كل أنواع الحركة تنزيهاً لها ، أى أنه سلبها الحركة المكانية وحركة الاستدالة وحركة الكون والفساد ليجعلها صوراً خالصة خالية من كل قوة تدفع للحركة أى من كل مسادة . وبما أن المادة عند المعلم الأول كانت هي مبدأ التفرد فقد اضطر إلى جعل كل

عقل من العقول الخالصة من كل مادة نوعاً قائماً بذاته أى له ماهية يتفرد بها ولا يشاركه أفراد آخرون فيها . ولعله اتضح من العرض السابق أن الاستاغيري كان يعاني في ميتافيزيقاه من عدة مشاكل متشابكة ، تخلص منها ابن جبيرول بضربة واحدة عندما ذهب إلى أن المادة الكلية هي الحامل « Sudstratum » لكل الموجودات حتى سواء أكانت مادية أم غير مادية (٢٠) يقول ابن جبيرول معبراً عن مفهومه للمادة الأولى الكونية مستخدماً مصطلحات ومفاهيم أفلوطينية : « إن الأدنى يفيض عن الأعلى وبالتالي فإن الأفلاك المحسوسة تفيض عن الأفلاك المعقولة ولذا فلا بد أن الأفلاك المعقولة تتكون من المادة والصورة كما أن الأفلاك المحسوسة تتكون من مادة وصورة ... وما يثبت ذلك أيضاً هو أن الجواهر المعقولة تتفق فيما بينها في علاقة ما وتختلف في علاقة أخرى وبالتالي فلا بد أنها تتفق في المادة وتختلف في الصورة » (٢١) .

وبالرغم من تخلص ابن جبيرول من مشاكل الميتافيزيقا المشائية بذهابه إلى القول بمادة كلية تشارك فيها كل الموجودات على اختلاف أنواعها إلا أنه لم ينجح في تعريف هذه المادة الكلية تعريفاً دقيقاً . يقول معترفاً بذلك « إن تعريف المادة الكلية والصورة الكلية ليس شيئاً ممكناً لأنه لا يوجد فوقهما جنس يصلح لأن يكون أساساً لتعريفهما » (٢٢) .

وفي رأي أن مشكلة ابن جبيرول تكمن في أنه كان لديه « حدىس » يحل المشاكل الميتافيزيقية المشائية إلا أن عدم مبالاته بتحديد المصطلحات بدقة كانت تفسد هذا « الحدىس » . فمثلاً حاول التفرقة بين المسادة أو الهبولى والجوهر فجعل الهبولى هي الاستعداد المطلق لتقبل الصورة ذلك الاستعداد الذى لم يتلق أية صورة بعد ، وجعل الجوهر هو ذلك الاستعداد إذا ما انطبعت فيه صورة ما ، ولكنه وسط محاولته هذه يقول كاشفاً عن عدم مبالاة بتحديد المصطلحات وهى لا مبالاة ترجع في رأي لطبيعته الشعرية الأدبية التى تغلب أحياناً على طبيعته الفلسفية ، يقول إنه سيطلق على المادة التى تحمل صورة الكون أحياناً اسم الجوهر وأحياناً اسم المادة وفي أحيان ثالثة اسم

الهيولى . وغنى عن القول أن هذه اللامبالاة من شأنها أن تحدث اللبس والخلط عند قارئ ينبوع الحياة (٢٣).

وكل من المادة والصورة عند ابن جبرول موجودتان بالقوة منذ القدم في العقل الإلهى . وقد يبدو لأول وهلة أن صاحبنا ملتزم بشدة بحرفية المذهب الأرسطى إذ أن المادة والصورة قديمتان ولكن الأمر غير كذلك لأنهما بالرغم من اتصافهما بالقدم مخلوقتان وحادثتان . وتفسيراً لذلك نقول إن الصورة تتحد بالمادة في العلم الإلهى فيتحول وجودهما إلى وجود جوهرى وهذا التحول هو الخلق . فالخلق من عمل العلم الإلهى . ويصر ابن جبرول على تأكيد مفهوم الخلق من عدم ولكنه في محاولاته العديدة لإثبات ذلك المفهوم فلسفياً لا ينجح إلا في إثبات أن الخلق هو انطباع الصورة الكلية في المادة الكلية ذلك الانطباع الذى يفيض عن الإرادة . أما كل ما يلى ذلك الانطباع سواء في العالم العقلى أو العالم المادى فهو لا يوجد إلا بواسطة فيوضات متتالية (٢٤) . يقول ابن جبرول « إن الخلق يمكن مقارنته ... بالكلمة التى ينطقها الإنسان فالإنسان عندما ينطق جملة فإن شكلها ومعناها ينطبعان في الأذن وفي عقل السامع ووفقاً لهذا التشبيه نقول إن الخالق الأعظم نطق جملة انطبع معناها من ماهية المادة فاحتفظت بها أى أن الصورة المخلوقة اتسمت وانطبعت في المادة » . (٢٥)

وإذا ما انتهينا من عرض مفهوم المادة والصورة عند ابن جبرول لزم علينا عرض مفهوم الإرادة لأنها القسم الثانى من ميتافيزيقاه .

(ب) الإرادة :

كما سبق أن قلت تتوسط الإرادة في ميتافيزيقا ابن جبرول الجوهر الأول أى الله من جهة ، والمادة والصورة من جهة أخرى والإرادة عنده هى تلك القدرة الإلهية التى تتخلل كل الكون وهى التى يطلق عليها اسم « الكلمة الخالقة » أو « العقل الإلهى » . والإرادة هى مصدر كل حركة وهى تخلق وتحيى ،

ولا نغنى بالحركة هنا الحركة المكانية أو حركة الإستحالة أو حركة الكون والفساد أى تلك الحركات التى تسود عالم ما تحت فلك القمر إنما نغنى بها حركة تنبعث فى العالم العقلى فتمنحه المعرفة والحياة ، وهى تتخلل كل العالم السفلى كذلك وإن كان تجليها فيه أقل بكثير من حقيقتها .

يقول « إن ما تقبله المادة من نور الإرادة قليل بالنسبة لما هو فى الإرادة (٢٦) . ويقول « إن الإرادة قدرة إلهية خلاقية وحركة لكل شئ ولا يمكن لأى شئ أن يستقل عنها (٢٧) ، ولعله يتضح من النصوص السابقة أن ابن جبرول أراد بمفهوم الإرادة هذا أن يجعل ثمة واسطة بين الله أو الجوهر الأول من جهة وبين سائر الوجود من جهة أخرى حتى يحقق تنزيه الله عن كل ما عداه متبعاً فى هذا تقليداً سار عليه علماء الكلام اليهود من قبله .

وقارىء نصوص ابن جبرول التى تعالج موضوع الإرادة يشعر بمعاناته الشديدة لتحديد هذا المفهوم ، تلك المعاناة التى كثيراً ما تخلص منها بتخليه عن المعالجة الميتافيزيقية التأملية وبلجوثه إلى المعالجة الشعرية مما يوحي بأنه اضطر إلى الأخذ بمفهوم الإرادة اضطراراً للدواعى الالتزام بالعقيدة . وما يؤكد رأينا هذا أن ابن جبرول يعلن أن نظرية الإرادة تحتاج لمزيد من الدراسة وأنه ليس بمقلورنا الوقوف عليها إلا بنوع من الجذب الصوفى الذى ينقلنا إلى عالم الألوهية (٢٨) .

وبالرغم من كل الضربات القاسية التى تلقاها أخيراً منهج التأثير والتأثر من قبل المناهج الحديثة فلا يسعنا إلا الاعتراف بنوع من التأثير الشديد من قبل ابن جبرول بالمفاهيم والمصطلحات الأفلاطونية الحديثة وخاصة تلك التى تحتويها أثولوجيا أرسطو ولعل هذا التأثير هو الذى جعله ييسر فى أعين المدرسين المسيحيين فيلسوفاً مسيحياً تارة ومسلماً تارة أخرى . ألا يكاد النص التالى يطابق ما جاء فى أثولوجيا أرسطو بل وما جاء فى تاسوعات أفلوطين : « إن الإرادة يجب أن تخرج ما هو موجود فى ماهيتها لتغطية

المادة تماماً كما أن الجواهر العاقلة تخرج ما في ماهيتها لتغطية الأجسام مع الفارق .
أن الإرادة تعمل خارج الزمان والمكان بلا حركة ولا آلة ، (٢٩) .

هل سلب ابن جبرول الموجودات كل فاعلية ليعطيها كاملة للإرادة وحدها ؟ هل يتحقق الوجود بواسطة الفيض والإرادة الإلهية فحسب ؟
الإجابة هنا بلا . لقد جعل ابن جبرول للموجودات ثمة فاعلية ، وبالرغم من ضآلتها بالقياس لما تتمتع به الإرادة إلا أنها موجودة . وتمثلت هذه الفاعلية عنده في ميل طبيعي في كل الموجودات للحركة لتقبل فيض الإرادة ، ذلك الميل الذي يذكرنا بالعشق الذي يحرك الموجودات عند أرسطو . ولا ينقص من قيمة هذه الفاعلية في رأي أن الله هو الذي بثها في الموجودات . يقول : « إن العلة التي تجعل المادة تتحرك لتقبل الصورة هي تلك الرغبة التي لدى المادة لتبلغ الخير ولتحقق الله بتقبلها للصورة ، ويمكن قول نفس الشيء فيما يتعلق بحركة كل الجواهر ، وما أعنيه أن حركة كل الجواهر تم من أجل الوحدة . وتفسير ذلك أن كل موجود يريد أن يتحرك ليبلغ شيئاً من كمال الموجود الأول وإن اختلفت حركات الموجودات باختلاف درجة قربها أو بعدها إذ أنه كلما اقترب الجوهر من الموجود الأول كلما سهل عليه بلوغ الكمال ، وكلما بعد كلما بلغ الكمال بواسطة حركة بطيئة أو بواسطة عدة حركات وفي عدة أزمنة . أما إذا اتسعت المسافة فإن الحركة تتوقف (٣٠) . ويقول : « إن ما يتحرك إنما هو يتحرك لتقبل الصورة ، وما الصورة إلا انطباع الوحدة ، وما الوحدة إلا الخير وبالتالي فإن حركة الشيء إنما هي من أجل الخير أي سعياً للوحدة » (٣١) . هذا الميل أو العشق من جانب الموجودات ما هو إذن إلا سعي للصورة أي للوحدة .

أما الجوهر الأول أو الله الذي يكون الركن الثالث في ميتافيزيقا ابن جبرول فلا يسعني الحديث عنه للأسف الشديد إذ تعوزني النصوص . فالنصوص الوحيدة المتوفرة لدى وهي نصوص « ينبوع الحياة » سواء في ترجمتها الفرنسية التي قلمها لنا مونك منذ أكثر من قرن أو في ترجمة

الباب الثالث إلى الفرنسية التي قدمها لنا برونر عام ١٩٥٠ لا تعالج موضوع الله معالجة مستقلة إنما هي تفعل ذلك من خلال معالجتها للإرادة مثلاً وهو ما أشرت إليه .

(٤) خاتمة :

لم يكن ابن جبرول متكلماً يهودياً خالصاً ولا كان فيلسوفاً مشائياً خالصاً ولا كان أفلاطونياً محدثاً خالصاً إنما كان كل هذا معاً . لقد تكون ابن جبرول اليهودي في أحضان الثقافة العربية في القرن الحادى عشر الميلادى ولذا فذهبه يحوى عناصر مشائية أفلاطونية محدثة عربية ويونانية وأخرى يهودية امتزجت سوياً لتصبح نسيجاً فريداً . وصحيح أن قارىء « ينبوع الحياة » يتعرف على قضايا كل من أنبادوقليس وفيثاغورس وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وابن مسرة بل وابن سينا في ثنايا ما يقرأ ولكنه أبداً لا يستطيع أن ينكر أن بين يديه فيلسوفاً استطاع أن يصيغ بنية جديدة انفردت بمزايا عديدة . وكل ما أرجوه أن أحصل على الأصل العربى الكامل لنبوع الحياة حتى أتمكن من الوقوف على علاقة هذا الفيلسوف بمن سبقه وبمن لحقه من أمثال ابن عربى الذى أكد آسبن بالاسيوس تأثيره بابن جبرول .

ولابن جبرول نظرية طريفة في الإنسان إلا أنه ضمنها في مؤلفاته الأخلاقية التى لم أطلع عليها ، ولذا رأيت الامتناع عن محاولة عرضها بالرغم من إمكانية ذلك إذا ما اعتمدت على كتابات الباحثين الذين أتبعحت لهم فرصة الإطلاع على هذه المؤلفات ، تراجعت إيماناً منى بأهمية النصوص تلك الأهمية التى تتمسك بها كل مدرسة الشيخ الإمام مصطفى عبد الرازق مؤسس دراسات الفلسفة الإسلامية في العالم الإسلامى والأستاذ الذى نحاول في جامعاتنا العربية اقتفاء أثره .

الهوامش :

(١) زينب محمود الخضيرى : ابن سينا وتلاميذه اللاتين - مكتبة الخانجي -
القاهرة ، ١٩٨٥

2» Munk (S) : Mélanges de philosophie juive et arabe ; Paris 1859 ; p. 155 à 158 ; Husik (I) : A history of Mediaeval Jewish philosophy ; New York 1976 ; p. 60 ; Ibn Gabirol (Avicembron) : La source de vie livre III ; Traduction introduction et notes par F. Branner ; Paris, 1950, p. 7

3» Munk : Opocit p. 158-159

4» husik : Opocit pp. 59-60

5» Ibn Gabirol Introduction p.7

6» Munk ; Opocit p. 162 -166.

7» Ibid : p. 166 ; Ibn Gabirol La source de vie introduction p. 7

8» Munk : p. 166 à 169 ; Ibn Gabirol Ibid p. 7 ; Husik p. 71 et 444

9» Munk : rp. 170-171

10» Ibn Gabirol : Introduction p.7.

11» Husik ; p. 60.

12» Ibid : p. 61

13» Husik : p. 61.

14» Iba Gabirol : Introduction p. 8 ; Duhem (P) Le système du monde, tome V, Paris 1917 p. 38 à 75.

15» Ibu Gabirol : Introduction p. 11 à I 6,

16» Mnk p. 227 ; Duhem p. 5 et p. 131.

17» Duhem : pp 6-7

18» Munk : livre IV & 15 p. 74 ; p. 181, p. 229.

19» Duhem : p. 10 à 12.

20» Duhem : p. 12-13.

21» Ibn Gabirol : dans Munk livre IV § 8 pp. 69-70.

22» Ibn Gabirol : dans Mun livre V, § 29 pp. 107-108.

- 23» Duhem : Opcit. p. 14.
 - 24» Duhem : p. 16 Munk p. 232.
 - 25» Ibn Gabirol : dans Munk livre V § 71 p. 145.
 - 26» Ibid : livre V, § 118 p. 100.
 - 27» Ibid livre I, § I, p. 5.
 - 28» Munk : p. 221 à 231.
 - 29» Ibn Gabirol : dans Munk livre III § 15 ,pp. 45-46
 - 30» Ibid : livre V, § 46, p. 123.
 - 31« bid : livre V, § 47, p. 124.
 - 32» Asin Palacies ; Abenmaosarra.
-

القسم الثالث

بعض محاضرات بالفرنسية ألقاها الأستاذ يوسف كرم في الحلقة التوماوية

ومنشورة في كراسات الحلقة التوماوية
(دير الآباء الدومينيكان بالقاهرة)

ترجمة

د . زينب محمود الخضيرى

وهذه المحاضرات على النحو التالى :

- ١ - حملة الغزالي على الفلاسفة .
- ٢ - آراء اخوان الصفا الفلسفية .
- ٣ - القلق الانسانى فى الفكر اليونانى .
- ٤ - المدينة الفاضلة عند الفارابى .
- ٥ - فكرة الفلسفة عن القديس توما الاكوينى .
- ٦ - فى مفهوم الفلسفة المسيحية .

حملة الغزالي على الفلاسفة

حملة الغزالي على الفلاسفة (١)

كانت ثلاثة قرون قد مرت على دخول الفلسفة اليونانية في العالم الإسلامي . وفي ذات الوقت الذي اكتسبت فيه أنصاراً مقدامين أثارت ضدها عدداً أكبر من المعارضين العنفاء . وكان ابن سينا الذي أكمل عمل كل من الكندي والفارابي قد وصل بالفلسفة إلى ذروة اكتمالها بفضل عمله الضخم «الشفاء» مانحاً إياها شكلاً قوياً في مواجهة علم الكلام . وكانت تمثل هذا الأخير عدة مدارس متطاحنة فيما بينها وجميعها تحارب الفلاسفة . وجاء هجوم الغزالي كذروة لهذه الحرب المشتركة ، ولد الغزالي بعد وفاة ابن سينا بعشرين عاماً أي حوالي عام ١٠٥٨ م ، وكان فقيهاً ومتكلماً وصوفياً ، ومتبحراً من جهة أخرى في الفلسفة مما جعله يجد نفسه زريئاً لثلاثين خصم من بلغ كل منهما قمة نضجه ، ويبدو أن الرجل الذي قدر له أن يقتحم المعركة الحاسمة وأن ينتصر فيها ، كان على وعي حاد بهذه الرسالة وبأهميتها الملحة . أخذ على عاتقه إذن بيان « تهافت الفلاسفة » وهذا التهافت هو عنوان وموضوع الكتاب الذي أزعج تحليله أمامكم .

يفيض الكتاب بالحوية بطريقة مذهشة بالرغم من شكله الجاف والقاحل للغاية ، ذلك الشكل المصنوع من اعتراضات وردود على هذه الاعتراضات ومن دعاوى ومن ردود على هذه الدعاوى تتخللها جميعاً إيضاحات وإيضاحات فرعية مما يجعلنا نلهث . ويرجع ذلك إلى أن الأمر لا يتعلق بمناظرة أكاديمية بحثية . إن الصراع فيه هائل والمشاكل المثارة فيه عظيمة الخطورة .

(١) كراسات الحلقة التومانية - Cahiers du cercle Thomiste السنة الثالثة ،

العدد ٦ القاهرة نوفمبر - ديسمبر ١٩٣٦ ص ٣٢٤ إلى ٣٤٩ وهي محاضرة ألقاها الأستاذ يوسف كرم

نائب الحلقة التومانية في الحلقة .

(١) الموضوع والمنهج

يقول الغزالي إنه تأثر بشدة بمشاهدته لبعض العقول التي تفخر بتفوقها على سائر البشر وتنكر الإسلام وتحتقر عقيدته وأخلاقياته ، وهي تفعل ذلك انبهاراً بمثال المسيحيين واليهود وانبهاراً بسلطان الأسماء الكبيرة من أمثال سقراط وهيبوقراط وأفلاطون وأرسطو والآخرين . وكان أنصار الفلاسفة اليونان يعلنون من شأن عقلية هؤلاء ومن شأن منهجهم ومن حجم ودقة معرفتهم في الرياضيات والمنطق والطبيعة والميتافيزيقا ، كما كانوا يدعون بأن هؤلاء الرجال ، نتيجة لعظمة موهبتهم وعلوهم كانوا يحتقرون الأديان ويعتبرونها مواضع خدعة . وكانوا (أنصار الفلاسفة اليونان) يدللون على أصدق تصوراتهم الميتافيزيقية اعتماداً على وضوح رياضياتهم ومنطقهم ويفسدون بذلك العقول الضعيفة . ولذا وجبت المعارضة .

ونحن نأخذ الغزالي بأنه لن يناقش كل الآراء فإن ذلك مما يستغرق وقتاً طويلاً . كان الفلاسفة منقسمين فيما بينهم فلم يندرجوا أبداً في مدرسة متجانسة في مجال الميتافيزيقا وهو ما يدل بداية على أن هذا العلم ليس مبنياً بشكل آمن من سائر العلوم ، كما أنه ليس أكثر خلواً من الأمزجة الجسدية الموجودة في هذه العلوم . وفضلاً عن ذلك فإن ترجمة أرسطو — الذي كان يمثل بالنسبة لهم جميعاً الفيلسوف على الإطلاق والمعلم الأول ، والذي جعلوا مكانته أسمى من مكانة سابقه بما فيهم أستاذه الذي أطلقوا عليه « أفلاطون الإلهي » لم تخلو أبداً من التحريف وهو ما أدى إلى ضرورة وجود التفسيرات والتأويلات التي كانت بدورها سبباً لاختلافات جديدة . ولما كان الفارابي وابن سينا هما أكثر المفسرين المسلمين مكانة فقد اكتفى بتقضى النظريات التي أخذت عن أستاذه الضلال (أي الفارابي وابن سينا) .

ولكن قبل ذلك ينبغي تمهيد الطريق وتحديد المنهج . ويمكن إرجاع المناقشات التي دارت بين الفلاسفة وخصوصاً مهم إلى ثلاث نقاط أساسية :

١ - مناقشات تدور حول المصطلحات المستخدمة ، مثل تلك التي يستخدمها الفلاسفة عندما يطلقون على الله اسم الجوهر معرفين الجوهر بأنه الوجود الذى ليس فى موضوع ، وبأنه الوجود الموجود بذاته ، بينما يرى خصومهم أن الجوهر هو الموجود فى المكان ولن نتوقف طويلا عند مثل هذه المباحثات بما أن المعنى وحده هو الذى يعنيننا .

٢ - المناقشات التى تدور حول بعض النظريات الطبيعية والتى لا تخص العقيدة أبداً ومنها على سبيل المثال تفسير كسوف الشمس . ولن نتوقف كذلك عند مثل هذا النقد ، نظراً لكون هذه النظريات تقوم على استدلالات رياضية لا نقاش فيها .

إن معارضة التفسير الذى يقدمه من يتنبأ بكسوف الشمس وبزمن حدوثه وبحجمه وبمدته باسم الدين من شأنه أن يحمل هذا الشخص على الشك لا فى علمه بل فى الدين ذاته ، أى أن من شأنه إلحاق الضرر بالدين بدلاً من خدمته . ولذلك سننحى جانباً هذا المجال . ففما يعنيننا بالفعل أن يكون العالم كروياً أم مسطحاً أم مثلثاً أم مسدساً وأن يكرن عدد السماوات هذا أم ذاك .

٣ - مناقشات تدور حول عقيدة دينية ما ، مثل تلك الخاصة بحدوث العالم أو بالصفات الإلهية ، أو ببعث الأجسام ويوم الحساب . هذا هو ما يعنيننا وهذا ما سنوجه إليه كل الجهد . وهكذا تقتصر المعركة على الميتافيزيقا وحدها بما أن المسائل الطبيعية لا اختيار فيها ، كما سبق أن قلنا للتو ، أو بعبارة أخرى بما أنه يمكن قبولها عندما تثبت قانوناً ، وبما أن الرياضيات تشارك فيها كل العقول ، وبما أن منطق الفلاسفة لا يختلف عن منطق المؤمنين إلا من حيث المصطلح .

وبما أن الهدف هو إبطال انخداع كل من وضع ثقته فى الفلاسفة فإن النهج سيتمثل لا فى طرح القضايا وفى إثباتها إنما فى رفض نظريات الفلاسفة فى كل الأحوال ، وفى مناقشة أدلتهم وفى تضيق حصار انتفاض حولها . سيكون الأمر جدلياً سلبياً وهو مقدمة ضرورية لعمل آخر إيجابي ، هذا العمل

الذى سيكون موضوع مؤلف آخر عنوانه « أصول الدين » تماماً كما أن المؤلف الذى نعى به حالياً كانت له بدوره مقدمة هي « مقاصد الفلاسفة » التى عرضت فيها بموضوعية وبدون تفسير ولا نقاش تعاليم الفلاسفة حتى يتسنى الرجوع إليها مرة أخرى عند الحاجة . ولن نضطر في الحقيقة إلى الرجوع إلى هذا العمل الثالث فالغزالي يكرر هنا (في تهافت الفلاسفة) بأمانة نموذجية بكل تفاصيلها وبكل قوتها الأدلة التى ينوى هدمها . فهو يلتقط عشرين مسألة يظن أن الفلاسفة أخطأوا بصددها ، هي عشرين اتهاماً جوهرياً . فلتتبع هذه الاتهامات بالترتيب فيما عدا المسألة العاشرة التى سنلحقها بالرابعة لأن الإثنتين تتعلقان بنفس المشكلة . أما المنهج ونتائج المناقشة فهو ما سنقيمه فيما بعد .

(٢) هل وجد العالم منذ الأزل

إن ما يعرض له هو مسألة قدم العالم ، التقدم في الماضي ، هل وجد العالم منذ الأبد . ؟ والسؤال التالى يعرض للتقدم في المستقبل : هل سيوجد العالم إلى الأبد ؟ والسؤال الأول أخطر وهو يتحكم في الثانى . لقد اعتقد كثيرون ومنهم الغزالي أن افتراض عالم قديم هو إنكار للخلق بل هو أساس بوجود الله . وكان الفلاسفة يزعمون أنهم ينقدون القضيتين (أى خلق العالم ووجود الله) عندما يجيبون عن هذين السؤالين بالإيجاب ولرى كيف دارت المناقشة عند مؤلفنا . قال إن الفلاسفة يجمعون على أن الله هو علة العالم منذ التقدم وعلى أن العالم وجد متزامناً مع الله كما يتزامن الضوء مع الشمس ، وعلى أنه يجب ألا نتصور أولوية الله على أنها أولوية زمان مثل تلك التى تربط بين العلة والمعلولات التى تقدمها لنا التجربة ، بل على أنها أولوية طبيعية وألوية علة . وبالكاد نثبن صوتاً أو صوتين معارضين فيقال إن أفلاطون رأى أن العالم صنع في الزمان ، وإن رفض البعض قبول مثل هذا التأويلات لعباراته (١) . وأعلن جالينوس في نهاية حياته في كتاب له جعل عنوانه

(١) أنظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٠٧ - ١٠٨ ، ص ٢٢٢ .

« ما يعتقده جالينوس » أن المسألة لا حل لها ، ولكنه ظل يمثل استثناءً لا يمكنه التأثير في الإجماع .

ثم يذكر الغزالي أربع حجج للفلاسفة ويناقش كل منها على حدة .
هذه هي أولها وأكثرها خداعاً . إن الله خالد وثابت ولا يمكن تصور أى تغيير يطرأ عليه . وأن يقال إن وجوداً زمانياً يفيض عنه هو بمثابة القول إن وجوده ضرب من الإمكان الخالص ، لأن كل ما هو ضرورى^١ يكون خالداً مثل الله . وثمة احتمالان : فإما أن تحديداً من أى نوع لم يطرأ على الله ، ولو طرأ لحقق هذا الممكن ، وفي هذه الحالة كان على العالم أن يظل في حالة الإمكان إلى الأبد ، وإما أن تحديداً طرأ على الله وفي هذه الحالة كيف حدث ومن أحدثه ، ولماذا حدث في لحظة بعينها وليس قبلها .
ويقدم لنا الغزالي هذه الإجابة الأولى : بأى حق نرفض أن يكون لله إرادة خالدة قررت أن يوجد العالم في اللحظة التى وجد فيها ؟ رهي إجابة تتصور في آن واحد أن العالم إمكاني بحتة وأن الخلق فعل إرادى ، وهى تحتوى على^٢ حل للمشكلة ولكنه يستغلها بل ينتقل مباشرة إلى محاولة نقض مفهوم اللانهاى من حيث الزمان ومن حيث العدد بواسطة الخلف . فقال إن قضية التقدم تفترض بالنسبة لأى جسم سماوى عدداً لا نهائياً من الدورات وإن ظل هذا العدد مع ذاك أكبر أو أصغر من عدد آخر لانهاى بدوره . فالشمس بالفعل تقوم بدورتها في عام بينما يقوم زحل بدورته في ثلاثين عاماً ، فلورة زحل تمثل إذن $\frac{1}{30}$ من دورة الشمس ، ومن اليسير أن نقوم بالحساب بالنسبة^٣ لسائر الأجسام السماوية إلا أنه من التناقض هنا إقحام مفاهيم القسمة والزيادة والنقصان في اللانهاى . ومن جهة أخرى فكل عددهو إما زوجى وإما فردى ، فكيف يمكن للانهاى أن يكون هذا أو ذاك ؟ . ثم يدافع الغزالي عن مفهوم الخلق الزمانى بواسطة القسديم . وعلى الفلاسفة الاعتراف به لأن هناك حوادث في العالم ولهذه الحوادث علل ، ولذا فهذه الحوادث إما أنها تحدث بعضها بعضاً ، وهو ما يجعلنا ننهى إلى الاستغناء عن الله وهو آخر سند للممكنات ، وإما أن لها حداً أولياً ، وهذا الحد في هذه الحالة هو الله الخالد ،

وفي هذه الحالة فإن خلق الخالد للزمان يصبح مستحيلاً . ولا يفيد في شيء القول إن علة الحوادث هي حركة السماء الخالدة وهي الوسيط بين الله الذي هو شبيه له من حيث القدم ، وبين عالم ما تحت فلك القمر الذي يشبهه من حيث حركته المتجددة على الدوام . وبالفعل كيف أمكن لحركة السماء الخالدة أن تكون علة أول الحوادث ؟ . وهذا يعني - فللغزالي تفسيره - أن تسلسل الزمان يبدأ بما أنه مقياس الحركة مع بدء الحركة ، وأن العلية السماوية الخالدة المزعومة لم تستطع أن تسبق أول الأحداث إلا بلحظة ، وأن لحظة ما قبل الزمان ليست هي القدم .

والحجة الثانية للفلاسفة تريد أن تدافع عن مفهوم زمان لا نهائي لتستنتج من هذا قلم العالم . وهو يقول إننا نفترض في قضية الزمان أن ثمة زماناً قبل وجود العالم ، كأن الله يوجد فيه وحده ، وهذا الزمان لا يسعه إلا أن يكون نهائياً أو لانهائياً ، وبما أنه لا يمكنه أن يكون نهائياً وإلا قاس وجود الله وحدد له حداً أولياً ، فهو إذن لا نهائي . كما أنه من التناقض افتراض زمانين أحدهما نهائي يبدأ مع العالم ، والآخر لا نهائي يسبق العالم ، لا يوجد إذن إلا زمان واحد لا نهائي ، ومتصل بلا انقطاع . وإذا افترضنا بهذا قدم الزمان ، الذي هو مقياس الحركة ، فإننا نفترض لذات السبب قدم الحركة وقدم المتحرك الذي هو العالم .

ولا يجد الغزالي مشقة في الرد . يقول : لم يوجد زمان قبل وجود العالم . إن أسلوبنا في التخيل وفي الكلام وحده هو الذي يجعلنا نقول إن الله كان موجوداً قبل العالم ، وكأننا نعني بهذا ماضياً حقيقياً ، مع أنه لم يوجد إلا الله الذي لا يتحرك أبداً إن هذا وهم شبيه بالوهم الذي يجعلنا نتخيل أنه ثمة مكان فارغ أو ملاء فيما وراء حدود العالم ، بينما العقل يحكم بأنه لا يمكن تصور الفراغ في حد ذاته وبأن الحجم الملاء هو مقدار الجسم ، وكأنه لا يوجد بالتالي مكان حيث لا يوجد جسم كما يقول الفلاسفة أنفسهم . والخيال مخلوع هنا بنفس الشكل في الحالتين .. فهو يرفض قبول أنه لم يكن قمة زمان قبل الزمان ، كما يرفض قبول أنه لا يوجد شيء فيما وراء حدود العالم .

والحجة الثالثة مقتضية وإن كانت بارعة . كان العالم ممكناً قبل وجوده ، ولم تكن لهذه الزمانية أية بداية ، فإذا كان وجوده ممكناً منذ القدم فإن وجوده منذ القدم ليس مستحيلاً . والرد هنا يقدم لنا صورة دقيقة لفكر الغزالي فيما يتعلق بهذه المسألة . فمصحح أن العالم ممكن على الدوام ، لكن افتراض وجوده دائماً لا يعنى تصوره ممكناً بالفعل ، بل هو افتراض ممكن الإمكان . ويمكن للمقارنة مع المكان التى سبق استخدامها بأن تكون مفيدة هنا فى إبراز عيب هذه الحجة . إن خلق جسم فوق العالم أمر ممكن ، وكذلك خلق جسم آخر ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، ولكننا نكون مع ذلك مخطئين إذا ما استخلصنا من هذا أن هذه الإمكانية ممكنة التحقيق كلية : فبما أن كل جسم محدود بالضرورة ، فإن وجود ملاء لا نهائى شئ مستحيل . وكذلك من المستحيل أن يكون هناك وجود بلا بداية لموجود ممكن فى ذاته ، والأساس الوحيد الذى لدينا لتأكيد أن العالم مخلوق هو كون العالم ممكناً ، أى أنه جاء للوجود بعد إن لم يكن موجوداً إلا أن الفلاسفة كانوا يقدرّون أن هذا الأساس هو أقرب لإمكانية العالم إذا ما نظر له على أنه مزيج من الفسوة والفعل منه لوجوده فى الزمان . وسيكون علينا الرجوع إلى هذه النقطة لتؤيد الفلاسفة ضد الغزالي .

والحجة الرابعة والأخيرة مثلها مثل الأولى ، أخذة عن أرسطو ومدعومة بدليل منطقي هو خاتمة الدليل الثالث . إن كل ما يأتى للوجود ممكن ، وهذه الإمكانية صفة نسبية لا تقوم فى حد ذاتها ولكنها تحتاج لموضوع ، وهذا الموضوع هو المادة التى يمكن أن تتحقق فيها الحرارة والبرودة والبياض والسواد ، والحركة ... الخ . إلا أن المادة لا يمكن أن تكون لها مادة ، فهى إذن لا تتوالد وقديمة . فلو كانت تتوالد لكانت إمكانية توالدها سابقة على توالدها ، ولوجدت بذاتها ولما نسبت لشيء آخر وهذا عبث . ويرد الغزالي على هذا منتصراً : إن الإمكان هو مجرد فى العقل ، فهو لا يحتاج لموجود حقيقى يكون هو صفة له ، وإلا تتطلب المستحيل موضوعاً ولكان هذا المستحيل هو مستحيله ، وهذا هو العبث . ومن جهة أخرى فإن

النفوس الإنسانية وهو ما يوافق عليه فلاسفتنا لم توجد منذ القدم . فما هو أساس إمكانية مع كونها لا مادية ؟ .

ولكل هل يمكننا القول إن الغزالي نقض قضية الفلاسفة ؟ . لقد بذل أفضل جهده لإثبات استحالة وجود زمن لا نهائي ، وإن كانت هذه الاستحالة بالرغم من القوة الظاهرية للحجج التي تستند إليها قد رفضت من قبل عقول كبار منها القديس توماس الأكويني ، وهذا الرفض يعطى لقدم العالم فرصة أن يكون ممكناً . ولكن الغزالي نجح في القضاء على طابع الضرورة المطلقة الذي تدعيه هذه القضية ، فهو بافترضه فكرة إرادة إلهية قديمة قررت إيجاد العالم في اللحظة التي وجد فيها بالفعل ، وهو يفعل ذلك ، يبرهن على إمكانية القضية المضادة بـ أن يهدد الثبات الإلهي . وأياً كان رأى الغزالي هنا ، فالأمر لم يكن ليجتاج لأكثر مما فعل للمحافظة على سلامة العقيدة من هذه الزاوية إذن هو قد حقق هدفه .

(٣) هل سيوجد العالم للأبد

وهو على كل يكتفى بموقف متواضع فيما يتعلق بالمشكلة الثانية . فهذه لإرتباطها بالمشكلة الأولى تستند لحجج تتفق وهذه المشكلة ، وهي حجج تتطلب ردوداً تتفق معها كذلك . الحجة الأولى : إذا ظلت العلة لا تتغير فلن يتغير المعلول أيضاً .

الحجة الثانية : إذا كنف العالم عن الوجود بعد أن كان موجوداً فسيظل هناك زمان بعد كنف هذا العالم عن الوجود .

الحجة الثالثة : إن إمكانية الوجود متصلة ، إذن الوجود الممكن يمكنه مطابقة الإمكانية .

الحجة الرابعة : إذا انعدم العالم فإن إمكانية وجوده ستظل موجودة ، إلا أن الإمكانية هي صفة نسبية تحتاج لموضوع يحملها - وبعد ما سبق قوله

من اليسير تفصيل ملخص كل حجة من الحجج وهو الملخص الذي اكتفيت بالإشارة إليه ، ومن اليسير تخمين ردود الغزالي وبدلاً من هذا لتسجيل بعض التعزيزات الهامة للغاية . فيما يتعلق بالحجة الثالثة يعلن التالي : « إلا أن هذا الدليل لا يقرى فلنانتخيل أن يكون أزلياً ولا نتخيل أن يكون أبدياً لرب أبقاه الله تعالى أبداً إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر . ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول . ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبر الهذيل العلاف فإنه قال كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها فكذلك في المستقبل وهو فاسد لأن كل مستقبل قط لا يدخل في الرجود لا متلاحقاً ولا متساوفاً في الماضي قد دخل كله في الرجود متلاحقاً وإن لم يكن متساوفاً . وإذا تبين أننا لا نبعد بقاء العالم أبداً من حيث العقل بل نجزز إبقائه وإفناؤه فإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالمعقول » (١) .

إن هذا كلام جميل ، وهو مرة أخرى يعتبر العالم ممكناً خالصاً غير مرتبط إلا بإرادة الخالق الحرة . وهذا تعبير جيد عن موقف القديس توماس الأكويني ، لا فيما يتعلق بالقدم في المستقبل فحسب بل أيضاً فيما يتعلق بالقدم في الماضي (٢) . وبما أن العالم ليس مساريماً لله فهو معلول للخلق الحر ، والوعي وحده هو الذي بإمكانه إخبارنا عن اختيار الله .

ويذكر الغزالي فيما يتعلق بالدليل الرابع دليلين فرعيتين رير فضهما . الأول يبدر أنه تعبير قديم عن المبدأ المادي .. « لا خلق من عدم ولا يصير شيء للعدم » . كان جالينوس يقرل إذا كانت الشمس مثلاً تقبل الفساد لحادث فيها نقص خلال فترة زمنية طريفة ، إلا أن الأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين تقدم لنا نفس الحجم ، فالشمس إذن لا تفسد ، وهذا

(١) تهافت الفلاسفة - تحقيق الأب موريس بوتيچ بيروت - المطبعة الكاثوليكية ١٩٢٧ ص ٨٠ - ٨١ . وقد رأيت استكمال بعض الثغرات التي وجدت في الترجمة الفرنسية التي قدمها أستاذنا يوسف كرم للنص الأصل .

(٢) الخلاصة اللاهوتية الجزء الأول المسألة ٤٦ .

القياس ، فيما يلاحظ الغزالي كان سينتهي إلى هذه النتيجة ، إذا كان النقصان هو السبيل الوحيد للفناء ، وهو ما ليس صحيحاً ، لأن أى شيء يمكنه أن يفنى فجأة . أما فيما يتعلق بالقضية الصغرى فكيف يمكننا تأييدها بجدية ؟ « الشمس التى يقال إنها كالأرض مائة وسبعين مرة أو ما يقرب منه لو نقص منها مقدار جبال مثلاً لكان لا يتبين للحس » (١) .

أما الدليل الآخر فهو ذو طبيعة فلسفية : إذا كان الله يفسد العالم بعد أن خلقه فإن ذلك يكون بفعل مختلف عن الفعل الخلاق ولن نستطيع أن ننسب لله التحول من فعل إلى آخر . وفضلاً عن أن العدم ليس شيئاً فكيف يمكنه أن يكون نهاية فعل ؟ الإجابة هنا هي أن الله ليس هو الذى يتغير عندما يفسد العالم ، بل العالم هو الذى يحتاج بفعل إرادة الله الخالدة . وإذا كان العدم ليس شيئاً ، فإن الفساد شيء فهو نتيجة للإرادة الإلهية .

للغزالي إذن إجابة عن كل ما يتعلق بهذه المسألة المزدوجة أى مسألة زمان العالم ويمكننا ببساطة أن ننتهى إلى هذه النتيجة .. لقد انتصر على الفلاسفة !
في هذه المواجهة الأولى ولكن بقى علينا أن نتبع بسرعة ثمانى عشرة مسألة .

(٤) وجود الله

تتناول إحدى عشرة مسألة من الثمانية عشر الله . فالمسائل الثالثة والرابعة والعاشر تميل إلى إثبات عجز الفلاسفة عن البرهنة على كون الله هو علة الكون . وتثبت المسألة الخامسة عجزهم عن إثبات وحدة الله . والمسائل من السابعة إلى التاسعة تزعم نقض مذهب الفلاسفة فيما يتعلق بالماهية الإلهية ، وأخيراً فإن المسألتين الحادية عشرة والثالثة عشرة ترفضان نظريتهما في العلم الإلهي

وبما أنه قد أتاحت لي من قبل فرصة عرض هذه النظريات لكم فإنني سأكتفي
دنا بتلميحات سريعة عنها (١).

وبداية فإن حديث الفلاسفة وهم يدعون أن الله هو علة العالم لا بد وأنه
كان حديثاً مجازياً ، لأن مبادئهم تحول دون إعطاء هذا التعبير معناه الحقيقي .
ولنتأمل بالفعل الأمر من حيث العلاقة الثلاثية التي تربط بين الفاعل ، والفعل ،
وعلاقة كل من الفعل وأثره بالفاعل . يتحتم على الفاعل ليكون فاعلاً حقاً
أن يجعل إرادته حرة ويتحتم عليه كذلك أن يعلم ما يريد ، إلا أن الله بالنسبة
لم كما سنرى بعد قليل ليس يريد ، بل ليس له شيء صفة ، فالموجودات
تفيض عنه بالضرورة كما يفيض النور عن الشمس . الله ليس فاعلاً حقيقياً
في نظرهم إذن . ومن ناحية أخرى فإن الفعل الخلاق يعني الخلق ، أي استخراج
شيء من العدم للوجود ، ولكن العالم عنده خالد ، ولا يمكن تصور أن
ما وجد منذ الأبد في لا يكون أن يكون مخلوقاً . ويحدد الفلاسفة المسألة : إن
الفعل الخلاق لا يفترض بالضرورة عدماً سابقاً بل يفترض تبعية ضرورية
من قبل المعلول للعلة ، أي يفترض أن يكون المعلول خالداً وكذلك التبعية .
وهي ملاحظة سليمة تماماً وإن كان الغزالي لا يحفل بها البتة . وهو يصر وقد
بهره الخيال على تكرار أن الموجد القديم أي الموجود الذي لم يسبقه عدم
لا يمكنه أن يكون علة لفاعل . ولكنه كان أكثر توفيقاً في اعتراضه الثالث ..
كيف يمكن للعالم المكون من موجودات متنوعة وكل منها بدورها تتكون من
مادة وصورة كيف يمكنها أن تكون ، ملوثة لله ، بينما الفلاسفة يؤكّدون
أن الله واحداً وأن عن الواحد لا يفيض إلا واحد ؟ . ويضيف أن نظرية
الفيض ليست إلا ظلمات متراكمة ، وإلا أحلاماً مرضية فليس ثمة تناقض
بالنسبة لنا في الاعتقاد بأن الله قد أوجد تعدد الأشياء بالرغم من كونه واحداً

(١) انظر : « مبادئ الفارابي الفاعلة » في كراسات الحلقة التوملوية Cahiers du Cercle
Thomiste - سبتمبر - أكتوبر ١٩٢٦ ، ص ٢٧٦ - ٢٨٦ .

فدعنا نعرف ذلك من الأنبياء وهو ما تؤيده المعجزات . أما محارلة معرفة كيف أن العقل الخلاق هو فعل حر فإن ذلك بحث يتجاوز حدود عقلنا .

ولإثبات أن الله خالق يبرز الفلاسفة استحالة الرجوع في سلسلة العالم إلى مالا نهاية كما يؤكدون ضرورة التوقف عند علة أولى . وتهاجم المسألة الرابعة - وهي التي تكررهما المسألة العاشرة - هذا المبدأ . ويتساءل الغزالي عن قيمته بالنسبة للذين يقبلون وجود سلسلة من الأحداث لا بداية لها .. فصحيح أنهم يقولون إن الأحداث الماضية تحققت على التوالي وأن ما يؤكدون استمالاته هو اللانهاية الحالية إما بالنسبة للأجسام المرتبة بعضها فوق البعض الآخر في المكان ، وإما بالنسبة للموجودات المرتبطة بعضها ببعض الآخر ارتباط العلل بالمعلولات . ولكن بأي حق يمكن رفض اللانهاية عندما يكون الأمر متعلقاً بموجودات تابعة لغيرها بعد أن قبلناها بالنسبة لأحداث متتالية ؟ . كيف يمكننا تأكيد أن لا نهاية الأجسام المرتبة بعضها فوق البعض الآخر أمر مستحيل بينما نحن نقبل إمكانية لا نهاية الموجودات المتتابعة في الزمان . فكل حدث إذا أخذ على حدة بالنسبة لهم هو حدث وقفي بينما المجموع ليس كذلك . فلماذا لا نقول أيضاً إن كل موجود بالذات له علة وأن المجموع ليس له علة ؟ . إن الفلاسفة لا يتصورون الأمر على هذه الصورة ، فهم يفترضون اختلافاً ضخماً بين التتابع الخالص والعلية إن السلسلة العلية أشبه ما تكون بخط رأسي إذا لم ينته في قمته بعلة أولى غير معلولة ترك المعلول الأخير الذي ينحتمها من الأسفل بلون تفسير بينما هو ما ينبغي تفسيره . لا بد إذن أن تكون محدودة ولو تحقق ذلك فيمكنها أن تتكرر إلى مالا نهاية وكأنها تحدث على خط أفقي مثلها مثل نقطة تتحرك بلا توقف . وهكذا فإن العلية الإلهية لا تقتصر على دفعة أولى أعطيت في البداية ، إنما هي تتحقق في كل لحظة ، ودليل الفلاسفة صحيح في كل لحظة من لحظات زمان العالم سواء أكان هذا الزمان نهائياً أم لا نهائياً . في كل لحظة إذن يكون العالم سلسلة محدودة من المعلومات والعلل . وهذا لا نقاش فيه ، وكان يمكن للغزالي

الذى كان يدرك ذلك تماماً أن يكون أكثر توفيقاً - دون أن يكون مع ذلك على حق - إذا كان قد أيد وهو بصدد مناقشة قدم العالم الصعود في هذه السلسلة إلى «النهاية» ، أما تأييد «النهاية» الزوان المتتابعة التي لا شأن لها بالعلية بفرض فرض سلسلة لا نهائية حالية من العلل والمعلولات على خصوصه فلم يكن هو بالقطع بالحطة المناسبة . لقد ظلت برهنة الفلاسفة بلا أساس .

(٥) وحدانية الله

وكما برهنوا (أى الفلاسفة) على وحدانية الله برهنوا كذلك على وجود الله وفي هذا الشأن قدموا حجتيين غير متساويتين من حيث القيمة . تقول إحداهما : إن الموجود الواجب الوجود غير المعلول (وهو ما ينتهى إليه البرهان السابق) هو ضرورى إما بذاته وفي هذه الحالة يكون وجوب الوجود مقصوراً عليه ، وإما أنه واجب بغيره وفي هذه الحالة يكون واجب الوجود معلولاً وهذا تناقض ، الموجود الواجب الوجود واحد .. إذن ويستبعد الغزالي ذلك في طرفة عين .. إن اتقرر بأن ما هو غير معلول هو كذلك بذاته أو بغيره لم تقسيم خاطئ ، أو هو تقسيم موه لأن نتي العلة ، أى عدم التبعية لعلة ، لا يتطلب بالمرّة علة . إذن الحد اثنان في التقسيم كأنه لم يكن ، والاستدلال هنا ينتهى إلى تحصيل حاصل . أما البرهان الآخر فهو أكثر قوة : فإن موجودين ضروريين لابد أن يكونا متماثلين أو مختلفين .. ففي الحالة الأولى لا يمكن تصور اثنتي ، لأن سرادين مثلاً يكونان اثنين إذ وجدنا في موضوعين أو في موضوع واحد في لحظتين زمانيتين ، ولكن إذا لم يوجد إلا مكان واحد وزمان واحد فلن يوجد إلا سواد واحد . وفي الحالة الثانية فإن الموجودين الضروريين المفترض فيهما أنهما مختلفان إما يكون بينهما شيء مشترك وإما أن يكونا مختلفين تماماً . إلا أن هذا المفترض الثانى مستحيل لأنه سيؤدى إلى النتيجة التالية : إنه لا يوجد شيء مشترك بينهما لا الوجود ولا ضرورة الوجود ولا الوجود بالذات أى كل ما يدخل في مفهوم واجب الوجود . وإذا كانا على العكس متشابهين في نواحي ومختلفين في نواحي أخرى فلا بد أن

يفترض فيهما أنهما مركبين . وبما أن واجب الوجود ليس كذلك بأي شكل من الأشكال فلا يوجد إذن إلا واجب الوجود واحد . وجاءت إجابة الغزالي تساؤلاً .. لما لا يكون واجب الوجود مركباً ؟ . لماذا ؟ . وهذا على وجه التحديد هو موضوع النقاش الشهير بصدد الماهية الإلهية ، وهو ما سنعرض له في المسائل الأربع التالية من المسألة السادسة إلى التاسعة .

(٦) الماهية الإلهية

يقول الفلاسفة بالبساطة المطلقة للجوهر الإلهي ويستبعدون منها كل تركيب : التركيب من حيث الذات والصفات ، والتركيب من حيث الجنس والفصل ، ومن حيث الماهية والوجود ، ومن حيث المادة والصورة . ثمة سببان لذلك يترددان دائماً : —

(١) الموجود المركب يفترض مركباً مما يستحيل معه الانتهاء إلى إله مركب ، لأنه في هذه الحالة لن يكون الموجود الأول ، لن يكون الموجود بذاته بل سيكون موجوداً بغيره وهذا تناقض .

(٢) إن إدخال الكثرة في الله هو الاعتراف باحتوائه لعنصر ملتصق بعنصر آخر وبما أن الملتصق يحتاج لموضوع به يلتصق وبما أن ما يحتاج لشيء آخر ليس موجوداً واجب الوجود فإن الله سيكون مزيجاً من الواجب الوجود والغير واجب الوجود وهذا تناقض آخر . ولذا فإن الفلاسفة يعتبرون أن الصفات المختلفة التي ينسبها الوحي لله هي مجرد كلمات يسمع بها في الحديث وإن كان يجب ألا تشير إلا لطبيعة الله ذاتها دون أن تشير إلى أي شيء آخر يمكن أن يضاف إلى هذه الطبيعة كما هو الحال بالنسبة لنا . إن تعدد الأسماء الإلهية ينتج إما عن علاقة تربط بين شيء والله أو عن علاقة تربط بين الله وشيء آخر وإما عن سلب شيء عن الله وإن كانت هذه الإضافة وهذا السلب لا يؤديان إلى أي تعدد

حقيقى : وهكذا فإذا قيل إن الله هو مصدر الموجودات فلاننا نقول
لذات السبب إنه الموجود الأول (إضافة ترتيب) وإنه مبدأ وخالق
وفعال وقادر ومريد للموجودات التى تفيض عنه وإنه كريم تجاههم ،
وهذه كلها صفات تشير لعلاقة الله باعتباره علة بالموجودات باعتبارها
معلولة . وإذا قيل أيضاً إن الله هو موجود بذاته لوجب القول كذلك
إنه موجود واجب الوجود وإنه نجوهر (وهذا سلب لموضوع وجود
آخر) وإنه قديم (نفي لعدم سابق لوجوده أو تال له) . وثمة أسماء
أخرى تعنى فى آن واحد النى والعلاقة ، مثل الخير الخالص الذى يعنى
مثلاً أن الله خال من كل عبث (سلب) وإنه علة ترتيب الأشياء
(إضافة) . وهناك أسماء أخرى كذلك تعنى الطبيعة الخالصة والبسيطة لله
مثل أنه مثل أنه موجود ولا مادي وعقل وحى لأن كل طبيعة وجود
وكل موجود لا مادي وعقل وكل عقل حى . هذا فيما يتعلق بأول نوع
من أنواع التركيب . يجب لذلك إنكار النوع الثانى أى التركيب من
النوع : الفصل . فماذا يكون فى هذه الحالة بالفعل النوع المشترك
بين الله والمخلوقات ؟ هل هو الوجود ولكن الوجود فى المخلوقات
لا يمثل جزءاً من ماهيتها إنما هو مضاف إليها فليس ثمة جنس هنا إذن من
شأن الفصل تحديده . فى الله وحده الوجود هو الماهية ، ولذلك فهو
الواجب الوجود ، فليس ثمة موجود آخر يقاسمه هذا الوجوب ،
وبالتالى فلا يمكن الله أن يندرج فى جنس واحد مع سائر الموجودات .
ونحن نستبعد كذلك فى ذات الوقت النوع الثالث من التركيب ألا وهو
التركيب من الوجود والماهية الذى لو وجد لجعل من الله طبيعة متحققة
بواسطة الوجود على نمط المخلوقات . أما النوع الرابع وهو التركيب
من مادة وصورة فن الواضح أنه لا يلىق بالله بما أن المادة القابلة
للانقسام هى نقص :

والحال هكذا لم يمثل هذا التركيب أبداً أية مشكلة ، إذا اتفق كل من
وعلماء الكلام على لا مادية الله إلا أن الأنواع الثلاثة الأخرى من

التركيب كانت موضوعاً لمنازعات عنيفة ، وخاصة التركيب الأول بالذات الذى يمس بطريقة أكثر حرفية الوحي . ولقد احتذى الغزالي حذو أغلبية المتكلمين — إذ كانت توجد بينهم أقلية ألا وهى مدرسة المعتزلة تأخذ برأى الفلاسفة — وأكد بشجاعة التمييز الحقيقى للأسماء الإلهية ولم ير أية غضاصة فى قبول الكثرة فى الله . وقال إن الفلاسفة يتوقفون عند موجود بسيط لا يتحرك ليقطعوا الطريق تماماً على التسلسل إلى مالا نهاية إلا أنه يمكن قطع الطريق كذلك على التسلسل بافترض موجود قديم مركب ومتغير . إن الأسماء قديمة وغير معلولة مثلها مثل الله ، وهى موجودة به كما لو كانت موجودة فى موضوع وإن كانت هى ذاته ولا حاجة بنا البتة للبحث عن علة لهذا التركيب كما لا حاجة بنا للبحث عن علة فعالة لوجود الله ، وإذا كان الغزالي يستنكر تصور موجود غير معلول ، فهو لا يستنكر كذلك تصور مركب لا مركب له . ويضيف أن الفلاسفة من جهة أخرى لا ينكرون الكثرة . ألم يقولوا إن الله يعرف ذاته على أنه مبدأ هذه الموجودات ؟ . هناك إذن معارف ثلاث لها ثلاثة موضوعات . والقول بأن كل هذا هو ماهية الله فحسب هو التناقض بعينه . إن الأسماء إذن هى صفات موجودة فى موضوع موصوف ، والله عالم بعلم ، ومريد بإرادة ، وقوى ، بقوة وخير بخير ، وهكذا الحال بالنسبة لسائر الأسماء . ولم ينكر الفلاسفة كذلك التركيب من الجنس والفصل . أما مفهوم الموجود الضرورى فلنطرحه جانباً ، فقد سبق لنا القول إنه يعنى تركيب موجود غير معلول وأن عدم العلية هنا لا يمكنها أن تمثل ماهية الموجود غير المعلول . ولتأخذ مفهوم آخر ، وهو مفهوم العقل الخالص . فوفقاً للفلاسفة ثمة عقول أخرى خالصة غير الله ، وإذا لم يكن ثمة فصل يميز بينها فلا بد أننا سننتهى إلى ثنائية (وبتعبير أدق إلى شرك) فلا بد إذن أن تمايز فيما بينها بالفصل . أما عن التركيب الثالث فهو لا يقل حقيقة . إن الله ماهية موجودة ، وإنكار الماهية المتجاوزة للوجود هو شيء يستحيل تنسوره . وإذا كان للوجود الخالص أن يتحقق لتحقيق كمعلول فنحن

لا نعرف شيئاً يمكنه أن يكون وجوداً خالصاً - وهكذا يجهل الغزالي تماماً متطلبات فكرة الله ، وهو يتقاد إلى تجسيم ساذج دون أن يعي أنه عندما يجعل الله مركباً كما يفعل يناقض فكرة الله . ويبقى تركيب المادة والصورة وهنا يغير الغزالي خطته فهو يعترف مثل الفلاسفة تماماً ، بلا جسمانية الله ، ولكنه يتهمهم بالعجز عن إثبات ذلك . ويعلن أن هذه القضية لا يقابلها إلا من يعتقد أن الجسم مخلوق وممكن ، أما بالنسبة لمن يتصور العالم على أنه قديم ومتغير في آن واحد فليس هناك ما يحول دون أن يكون الوجود الأول بالنسبة له جسماً ، كالشمس أو السماء الأولى أو أى شيء آخر . الغزالي يعود إذن إلى فكرته الثابتة وهي أن ما يميز الله هو القسَم وأن خطيئة الفلاسفة الكبرى هي أنهم اعتقلوا في قدم العالم .

(٧) العلم الإلهي

وثمة خطيئة أخرى لا تقل خطورة إلا وهي عزل الله عن فعله فلهذا بالفعل في نظر المسلمين يعرف كل شيء لأن كل الأشياء هي معلولات لإرادته ولأن المعلول المعروف بالضرورة من قبل الذي يريده ويصنعه . أما الفلاسفة فهم على عكس ذلك لا ينسبون لله إلا معرفته بذاته . وكان ابن سينا هو الذي خطا وحده خطوة للأمام .. فهو يعترف بأن لدى الله علم بالأنواع والقوانين الكلية للعالم ، من قبيل النوع الإنساني أو قانون كسوف الشمس ولكنه ينكر معرفته بالأفراد والأحداث الجزئية . لقد وقف في منتصف الطريق بين الفريقين منفصلاً عن الفلاسفة في تأكيده على أن الله يعرف شيئاً آخر غير ذاته ، وعن سائر المسلمين في تقليله من حجم عدد الأشياء المعلومة لله . ودارت مناقشة الغزالي على الشكل التالي :

(١) عجز ابن سينا عن إثبات أن الله عاجز عن معرفة شيء آخر غير ذاته .

(٢) أن الفلاسفة عاجزون عن إثبات أن الله يعلم ذاته .

(٣) أخطأ ابن سينا عندما زعم أن الله يجهل الجزئيات الممكنة .

ويقول ابن سينا إن العالم بالرغم من كونه قديماً فهو معلول لله ، وبالتالي فالله على علم به ، والرد هنا يسير ولقد سبق لنا أن التقينا به أكثر من مرة . إن معرفة المعلول ليست ضرورية إلا إذا كان هذا المعلول إرادياً ، ولكن العالم عندك (عند ابن سينا) هو فيض طبيعي عن الله . ويعبر ابن سينا على أن العلم بالكل هو علة فيض الكل . ويرد الغزالي : عفواً ، إن الله عندك وعند إخوانك ليس له إلا معلول واحد إلا وهو العقل الثاني ، فإذا كان يعلم شيئاً غير ذاته فهو لا يعلم إلا هذا العقل وحده . وعلاوة على ذلك . ألسنم تذهبون إلى معرفة الله بالجزئيات الممكنة هي نقص بالنسبة لله ، وإلى أن عدم معرفة الكلّيات والقوانين العامة يجب ألا يمثل نقضاً . ويضعف تدليله على النقطة الثانية حتى يصبح مباحكة خالصة . إن الغزالي يريد أن يفرض على الفلاسفة ، طالما أن الفيض عندهم ضروري ، هذه النتيجة : إن ماهية الله تعمل بلا وعى مثل النار أو الشمس . ولكن الفلاسفة في الحقيقة يلاحظون أنه مستحيل على الله أن يكون غير واع ، بما أن ثمة موجودات واعية بين معلولاته وبما أن الواعي يكون أشرف من الغير الواعي وبما أن العلة أشرف من المعلول . ويرد الغزالي متساءلاً : لماذا يستحيل أن يفرض وجود يعلم ذاته عن وجود لا يعلم ذاته ، ولماذا يستحيل أن يكون المعلول أشرف من العلة ؟ . إن ذلك ليس بديهياً بذاته أن انحيازه للمعارضة فحسب هو الذي دفعه إلى مثل هذه المبالغة .

ويرتفع مستوى المناقشة مرة أخرى عندما يصل إلى النقطة الثالثة .
لأبن سينا حجتان في رفضه لمعرفة الله بالجزئيات الممكنة :

(١) إن هذا العلم ، لأنه يفترض الزمان من شأنه إحداث تغييراً في الله الذي سيعلم في هذه الحالة أن كسوفاً بعينه سيحدث ثم سيعلم أنه يحدث وأخيراً أنه قد حدث .

(٢) إن الموجودات الجزئية تتميز فيما بينها بالنسبة للحواس وليس بالنسبة للعقل الذى لا يدرك إلا الكلى والله لا يحس له . ويعارض الغزالي هاتين الحجتين أولاً بحجة مضادة قاطعة متعددة النتائج : إن هذه القضية تؤدي إلى تأكيد كون الله يجعل مزايا وعيوب الناس . ثم يذكر حلاً لا ينطبق إلا على المشكلة الأولى : إن الله يعلم كل شيء بعلم واحد وقديم ، والتغير لا يصيب إلا الأشياء ذاتها . أن ابن سينا يقبل كون الله ليس له إلا فعل واحد وأنه بهذا الفعل يعلم بطريقة كلية أشياء مختلفة ، يعلم الإنسان والحيوان والمعدن ... الخ . فماذا يضير لو قبلنا أن يشتمل علم واحد على الماضى والحاضر والمستقبل ؟ .

وهكذا كان الفلاسفة يجعلون الله بعيداً للغاية عن الأرض . وكانوا يظنون أنهم بهذا يرفعون من شأنه وإنهم يقلسونه بينما هم في حقيقة الأمر كانوا يجعلونه بذلك كما لاحظ الغزالي ، في مرتبة أدنى من مرتبة أقل البشر شأناً لأن هذا الأخير لا يعلم ذاته فحسب بل يعلم كذلك أعماله . لم ينجح الفلاسفة أكثر من الغزالي نفسه في استخلاص كل المضمون الثرى المتضمن في فكرة واجب الوجود ، إذ لم يتبينوا أن كل وجود وكل فعل ، وهو بدوره وجود ، لابد وأن يصدران مباشرة عن واجب الوجود . باختصار كان لديهم مفهوم دنى للغاية للفاعلية الإلهية . ولكنهم في مقابل ذلك وحفاظاً على النظام الكلى للعالم كان لديهم إحساس قوى وصارم للغاية بالهierarchicalية التى تسوده وهو إحساس كان يجعلهم يربطون بين موجودات عالم ما تحت فلك القمر وبين فاعلية النجوم ، الأقرب إلينا . وما كانوا يسلبونه من الله كانوا ينسبونه للسماء . وهكذا نصل إلى نسقهم الكونى .

(٨) السماء والعتمية الكونية

وفي هذا النظام يتوقف الغزالي عند أربع نقاط :
أولها : إن السماء حيوان يتحرك إرادياً ، أى أن الأجسام السماوية تتكون من مادة وصورة وصورها هى نفوس عاقلة تعدد حركات الأجسام

وتوجهها وبهذه الحركات تحقق النفوس الفلكية كمالها الخاص كما تتحقق بفضل دورة المواسم وفرة الخيرات على الأرض وهي (أى النفوس) تعرف بنفس الطريقة الموجزات الفردية في كوكبنا . أما انتظام حركاتها فهو يحقق على هذا الكوكب نظاماً لا يهتز يسيطر على كل الأحداث الواقعة فيه بما فيها المعجزات المزعومة . ذلك كان موضوع المسائل من الرابعة عشرة إلى السابعة عشرة .

أن تكون السماء حيواناً يتحرك إرادياً فذلك ما لم ير الغزالي فيه إلا فرضاً خالصاً يستمد إمكانيته من اعتبار أن الله يمكنه خلق الحياة في أى جسم ، وإن كان ليس ثمة برهان يفرض ذلك على أنه تفسير حقيقي .

وثمة فروض ثلاثة أخرى كلها ممكنة كذلك يمكن أن تذكر دون أن يتأتى للدليل واحد هدها . فيمكننا القول إن حركة السماء هي حركة جبرية ترجع إلى جسم موجود خارج المجموعة السماوية ، أو إنها جبرية وترجع إلى إرادة الله ، أو أنها أخيراً طبيعية ولا واعية مثل حركة العناصر الأرضية إن الفلاسفة عندما يتطلعون لفرض فرضهم علينا يفعلون ذلك بشكل تعسفي .

ويذهب تعسفهم إلى ما هو أبعد من ذلك . لقد زعموا أن غاية حركات الأجسام السماوية ، بما أن كل حركة إرادية تهدف لغاية ، هي تحقيق كمالها . ووفقاً لهم يتمثل هذا الكمال في محاكاة اللانهاية الإلهية ، وهذه المحاكاة لتتحقق كلية تتطلب أن يشغل الجسم السمارى في آن واحد كل الأماكن التي في مقدوره أن يشغلها ، ولكن بما أن هذا أمر لا يمكن تحقيقه فهو يتحرك ليشغل هذه الأماكن على التوالي . يالها من حماقة ؟ إن مجرد الانتقال من مكان لآخر لا يمكن أن يكون كمالاً فلما لا يكون محاكاة الله في السكون بدلاً من أن تكون في الحركة بما أن الله لا يتحرك ؟ لما لا نقول ببساطة إن الله هو الذى اختار الحركة للسماء حتى يتحقق الخبير الذى ينتج عن اختلاف المواسم على الأرض ؟ .

وكذلك من الأبسط ومن الأعقل أن ننسب لله العلم بالجزئيات بدلا من أن ننسبه للنفوس السماوية . ويقول الفلاسفة إن الحركات الفلكية بما أنها علة الأحداث الأرضية وبما أن هذه الحركات إرادية ، وبناء على كونها معلومة للنفوس السماوية فإن هذه الأنخبة إذا كانت على علم بها فهي تعلم بالتالي في كل لحظة علاقاتها بالأرض . وبالتالي هي تعلم الأحداث المترتبة عليها وتعلم حتى آخر نتائجها تماماً مثلما نتنبأ نحن بالآثر إذا عرفنا العلة وعرفنا ظروف فعلها . لكن بما أن كل موجود جزئي هو في حقيقة الأمر مسرح للعديد من المؤثرات التي تؤثر فيه في آن واحد . وبما أن كل جسم سماوي واحد ، واحد من حيث الحركة ، وواحد من حيث الاتجاه ، فإن علمه بالتالي لن يؤثر إلا في تأثيره الخاص الذي هو مظهر منغرل ولا يمثل تماماً حدثاً بعينه . يتطلب الأمر إذن إرادة واحدة كونية تشمل كل المؤثرات . وفضلا عن ذلك فإن الأحداث في المستقبل لا نهائية . فكيف يمكن لمعارف جزئية وهي لا متناهية العدد أن توجد في آن واحد في نفس مخلوق ؟ .

إلا أن الخطأ الكبير في هذه القضية يتمثل في أنها تنتهي مباشرة إلى القول بالاحتمية والتي تنفي المعجزة . وبالفعل فالفلاسفة يفسرون الخارق للعادة بأنه أثر لنفس قوية ، نفس النبي التي يدعمها عقل قوى يدرك المؤثرات السماوية التي لا يمكن للعامة أن يدركونها ، وخیال قوى يترجمها إلى رموز محسوسة . إن مثل هذه النفس تؤثر في الأشياء الخارجية بنفس اليسر الذي تؤثر به نفس كل منا على جسمه الخاص . هل تريد أن تحدث هواءاً أو مطراً أو صاعقة أو زلزالاً أرضياً ؟ ما عليها إلا أن توجد أولاً شروط ذلك ، أي أن ما عليها إلا أن توجد في الجو المحيط برداً ، أو حرّاً أو حركة وستحصل على النتيجة المرادة مع غياب كل علة طبيعية ظاهرة .

إن الغزالي لا يريد أن يناقض ما سلف ولا أن يناقض كون ذلك من شأن الأنبياء وحدهم ولكنه ينكر أن تقتصر المعجزة على ذلك وهو يقدم أفكاراً

- دفاعاً عن المعجزة - تذكرنا بأكثر من فيلسوف حديث . فهو يذيب أولاً العلاقة العلية ويذكرنا بدافيد هيوم فنحن لا نعتبر أن العلاقة بين ما نعتقد عادة علة وما نعتقده أثراً لها هي علاقة ضرورية. إن الأمور تختلف فيما بينها ، وتأكيدها لا يحتم تأكيد آخر ، ونفي أحدها لا يحتم نفي الآخر ، وبالتالي ليس من الضرورة أن يتبع وجود أحد الأمور وجود أمر آخر أو أن يؤدي فناء أحدها إلى فناء الآخر . إن الارتباطات التي تقدمها لنا التجربة مثل الشرب وري العطش ، والأكل والشبع ولمس النار والاحتراق ، والاختناق والموت ، وتعاطي دواء والشفاء ، وما شبه ذلك ، كلها ليست ضرورية وغير قابلة للتحليل . ويعلن مذكراً لإباننا هذه المرة بمالبرانش ، أن الله هو الذي أراد خلق هذه الحدود مرتبطة بهذا الشكل ولذا فإن الله يمكنه أن يلغي هذا الارتباط وأن يحقق حداً دون أن يحقق الحد الآخر . إن الله يمكنه تحقيق الإشباع بغير أكل ، والموت بغير خنق أو مد العمر بالرغم من قطع الرقبة ، وليس للأشياء الطبيعية فعل خاص بها ، وما نعتقده أثراً لها إنما هو أثر الفعل الإلهي ، سواء أكان أثراً مباشراً أم كان غير مباشر بواسطة الملائكة . والملاحظة التي يعتز بها الفلاسفة تبين فحسب أن ظاهرة قد تحدث عند حدوث ظاهرة أخرى لا أن هذه تحدث تلك . ويمكن الاعتراض هنا بأن لا رجود إذن لشيء ثابت ، فالكتاب يمكنه أن يتحول إلى حصان أو إلى جمل . ، يمكن للرماد أن يصبح مسكاً ، ولنا أن نتخيل أعجب التحولات . ويجيب الغزالي بلا وهو هنا يذكرنا في آن واحد بكل من ديكرت وهيوم : لقد خلق الله فينا العلم ، وهو لا يسمع بمثل هذه التحولات في المجري المعتاد للطبيعة مع كونها جميعاً ممكنة ، ويأتي التعود ليدعم هذا العلم بأن يغرس في عقولنا الاقتناع بأن الأشياء ستحدث في المستقبل كما حدثت في الماضي .

ولكن الغزالي يعدل عن رأيه . فهو يقدر أنه بالإمكان الاتفاق مع الفلاسفة في أن لكل شيء طبيعة محددة وفعل خاص ، مع إمكانية تفسير المعجزة بالرغم من ذلك . كيف يحقق الله المعجزة دون أن يحطم طبيعة الأشياء .

كيف جعل النار مثلاً لا تصيب إبراهيم ؟ كل ما في الأمر أنه أثر على الحدين المعنيين للتقبل من فعلهما أو لتقوية مقاومتها ، أى أنه أحدث في النار صفة تقلل من حرارة النار في النار نفسها وتلغى تأثيرها الإنتقالى وإن ظلت ناراً ، أو بخلقه في الجسم الإنسانى صفة تقاوم فعل النار وإن ظل الجسم مكوناً من لحم وعظم . كيف نفسر تحول عصا إلى ثعبان ، أو إحياء ميت ؟ يكون ذلك بأن نعترف بأن الله القادرة في إحداث التحولات لحظياً في المادة تلك التحولات التى تم عادة في فترة زمنية معينة . إن المادة تتقبل كل الصور : فالعناصر تصبح نباتاً ، والنبات إذا تمثله الحيوان يصبح دماً ، وهكذا . أن المعجزة تحرق المراحل وتستغنى عن الشروط المعتادة . إن ذلك ممكن في ذاته ، والله يحققها في بعض الظروف ليحقق من ذلك خيراً بعينه . فالمستحيل لا وجود له إلا في إثبات الشئ ونفيه في آن واحد ومن نفس المنظور - إنه تفسير عميق . ولم يكن الغزالي يحتاج إذن أبداً إلى نبي فاعلية المخلوقات ، فقد كان يكفيه أن يجعلها تابعة ، كما يفعل هنا للفاعلية الإلهية . ومع ذلك فلا يمكننا القول إن موقفه المعارض هو الذى دفعه إلى اتخاذ موقف متناقض لموقف الفلاسفة ، فالأقرب للصواب أنه عبر عن مذهب محدد

(٩) روحانية النفس

سنشاهد التناقض يحدث بلا قيد في ساحة كان المفروض أن يهني الغزالي نفسه على منافسته للفلاسفة فيها . إن الأمر يتعلق بالمسألتين اثنتا عشرة والتاسعة عشرة اللتين تدوران على التوالى حول روحانية النفس وخلودها . ومنذ البداية يقال لنا إن الاعتراضات ليست ضد القضيتين بما أن الدين يقول بهما ، وإنما هي تهدف إلى هدم ادعاء إمكانية إثباتهما (أى القضيتين) بالعقل وحده ، وإمكانية الاستغناء عن العقيدة . ما هي الحجج التى يقول بها الفلاسفة لصالح روحانية النفس ؟ يذكر الغزالي عشر حجج . تستتبع أولها لانقسام النفس التى هي محل المعارف العقلية ، من انقسام هذه المعارف ، ثم تستتبع من انقسام النفس لا جسمانيته ، نظراً لكون

الجسم وحده هو المنقسم . والحجج الثلاث التالية هي أشكال مختلفة لهذه الحجة ولا تمثل أية أهمية خاصة . ولذا سنقتصر على الإجابة الأولى فهي تستوعب وتلخص الإجابات الأخرى . ويتساءل الغزالي كيف تناقض من يؤكد أن محل المعرفة هو الذرة المادية التي لا تنقسم ؟ ولكنه سرعان ما يعترف بأن نظرية الذرات مليئة بالصعوبات ولذا ينتقل إلى اعتراض أكثر ملاءمة . يقول إن تبين الكراهية تجاه الذئب هو فعل واحد لا يتقسم عند الشاة . إنكم تقبلون كون هذا الإدراك موجوداً في ملكة جسمانية وكون نفوس الحيوانات ، منطبعة في الأجسام ، وكونها لا تستمر في الوجود بعد الموت فلما لا يكون الأمر كذلك فيما يتعلق بالنفس الإنسانية ؟ ويجب أن نلاحظ هنا أن الأدلة لا تثبت في الحقيقة إلا بساطة النفس فحسب دون روحانيتها ، وأن كل صورة تكون بسيطة تحفظ رحدة الجسم الممتد في الفضاء ، دون أن يكون هذا هو سبب روحانيتها وخلودها . وكان أفلاطون قد وقع من قبل في هذا الخلط ، وهو ما سيقع فيه ديكارت بلموره . ورد الغزالي يؤكد البساطة دون أن ينفي الروحانية .

والآن نتوغل في المسألة مع الدليلين الخامس والسادس . إذا كان العقل يترك المعقول بعضو جسماني فإنه لن يعرف ذاته فيما تقول أولى الحججتين ، ولن يعرف عضوه فيما تقول ثاني الحججتين . إن النظر لا يرى رؤيته ؛ ولا عضوه ، والسمع لا يسمع سمعه ولا عضوه ، ويرجع ذلك على وجه الدقة لكون هاتين الملكتين جسمانيتين . ولكن العقل يعرف ذاته وهو يراجع أفعاله ، وهو يعرف المخ والقلب ، وهو ما يثبت أنه روحاني ، وأن هذين العضوين ليسا آلتين في أفعاله الخاصة به — ويجد الغزالي مخرجاً مزدوجاً لهذا المأزق : من الممكن من حيث الإمكان في حد ذاته أن يرى النظر نفسه من جهة ، إلا أن المسار الطبيعي للأشياء لا يثبت ذلك . وليس مستحيل فيما يقول ! من جهة أخرى أن يكون العقل جسمانياً مثله مثل الحواس وأن يختلف عنها من حيث أنه يعرف ذاته ، تماماً كما تختلط الحواس فيما بينها من حيث نمط معرفتها وإن كانت كلها حواس .

إن الملكات المدركة الجسمية ، فيما تعلن الحججة السابعة ، ترهق أو تفسد من جراء الممارسة الطويلة ومن جراء قوة الإثارة إذا ما تجاوزت طاقتها ، مما يجعلها عاجزة عن إدراك إثارة أضعف كما يحدث عقب نور مذهل أو صوت مصمم أو مذاق قوى . وعلى العكس فإن التأمل المتصل لمعقولات لا يتعب أبداً الملكة العاقلة ، فإدراك الحقائق الضرورية والبدئية يساعدها على معرفة المعقولات الأقل وضوحاً ، وإذا بدا أحياناً أن الإرهاق لحق بها فإن ذلك يرجع فحسب لكونها تستخدم الخيال ويرجع لإرهاق عضو هذه الملكة . وهنا يلجأ الغزالي إلى مخرج من النوع المعروف : ليس من المستحيل أن تختلف الملكات الحاسة بحيث أن بعضها يضعف نتيجة لنوع من الحركة وأن بعضها يقوى بنوع آخر من الحركة .

وتواصل الحججة الثامنة مقارنة العقل بالحواس : إن كل أجزاء الجسم تتدهور بدءاً من سن الأربعين بينما العقل يبدأ في الازدهار ، وهو ما يثبت أنه ليس جسيماً . أما فيما يتعلق بتعثر نشاطه أثناء الخوف والغضب والمرض والشيخوخة ، وهذه كلها أمور لا تنال من قوته في حد ذاتها إنما تشغل العقل عن نشاطه الخاص . — ويلاحظ الغزالي تعدد أسباب نمو واضمحلال الملكات ، وأن بعض هذه الملكات ينمو في بداية الحياة والبعض الآخر في منتصفها تقريباً والبعض الثالث قرب نهايتها . وإذا كان النظر يضعف بعد الأربعين فإن الشم يزداد حدة ، وإن كانت كلاهما ملكة جسمية . وليس بمستحيل أن يكون سبق اضمحلال النظر على اضمحلال العقل مرجعه ، فضلاً عن أسباب أخرى ، إلى كون النظر يمارس نشاطه قبل العقل بكثير . ويمكن أن يزعم وجود أسباب أو احتمالات أخرى مما يبين أنه لا يوجد شيء مؤكد في هذا المجال .

وتتساءل الحججة الرابعة ولكن كيف يمكن للإنسان أن يكون مجرد جسم بينما نحن نعرف أن الجسم يتغير بلا توقف بفضل عملية التمثل والتحلل حتى

أنه في سن الأربعين لا يبقى له جزء من الأجزاء التي كانت لديه عند الميلاد ،
بينما نحن نواصل الاعتراف بأن له نفس الشخصية وبينما نظل معارفه العقلانية
الأولى باقية ؟ والإجابة عن ذلك هي أننا نقر أيضاً أن حيواناً بعينه وبأن
شجرة بعينها يظلان كما هما ، دون أن يعنى ذلك أن في الأول أو في الثانية
شيئاً آخر بخلاف الجسم . كما أن استمرار العلم ببلوره لا يثبت شيئاً بما أن
الصور الحسية يحتفظ بها كذلك — إنها حجة أخرى تمر بجوار المشكلة وهي
تسمح باستنتاج وجود النفس الإنسانية وبوجود صورة للجسم ولكنها
لا تسمح باستنتاج روحانية هذه النفس . وليس مما يدهش أن تغلب هذه
الإجابة على المبالغة المتضمنة في الموضوع .

وعلى عكس ذلك تنفذ الحجة العاشرة والأخيرة إلى قلب المشكلة . إن
العقل يعرف الكلى والحس يدرك الجزئى ، ولكن الكلى معقول محض ،
ومجرد من كل شروط الزمان والمكان وهذا التجرد هو من عمل النفس ،
فلا بد إذن أن تكون النفس كذلك مجردة من مثل هذه الخصوصيات —
ولدحض هذه النتيجة لا يخشى انغزالي أن يتبنى النظرية التي كان قد
وضعها الماديون اليونان والتي سيحبها فيما بعد كل من لوك وهيوم وكل أتباعهم
التجريبيين . يقول إن الفكرة الكلية كما تصفونها غير مقبولة فصحيح أنه لا
لا يصل إلى العقل إلا ما قد مر بالحس أولاً ، ولكن مع هذا الاختلاف
الوحيد : أن يوجد في الحس في حالة تركيب وأن يكون في العقل في حالة
تحليل ومنفصلاً عن العناصر المرتبطة بعضها ببعض الآخر وإن ظل محتفظاً
بخصوصيته . ويقال عن المعقول إنه كلى بمعنى أنه ينطبق بنفس الشكل
على أشياء متشابهة ، وأنه يتكرر ، ولذا إذا رأينا رجلاً ثم رأينا رجلاً آخر فإنه
يكون لدينا نفس التصور في الحالتين ، وإن كان مصحوباً بتصورات مختلفة
خاصة باللون والحجم والوضع ، ... الخ . بينما إذا رأينا رجلاً ثم حصاناً فإنه
يكون لدينا تصوران مختلفان . إن كل هذا يحدث للعقل وللحس معاً ،
فلا مبرر إذن لجعل الحالة الأولى استثناءً . وهكذا حورت النظرية بنظرية

أخرى مع احتمال التخلص من هذه الأنخيرة في أول فرصة . إنها لعبة مهلة للغاية .

(١٠) خلود النفس

وتستمر اللعبة في دراسة مسألة خلود النفس . إن الفلاسفة يعددون الحالات التي يمكن لفناء النفس أن يتحقق فيها ثم يفحصون كل منها على حدة وليبرهنوا بعد ذلك على استحالتها . وهم يقولون إن فناء النفس قد ينتج إما عن موت الجسم وإما عن ضد يطرأ عليها فيحملها وإما أخيراً نتيجة للقدرة الإلهية . إلا أن الفرض الأول خاطئ بما أن الجسم ليس إلا آلة للنفس ، وبما أن فساد الآلة لا يؤدي أبداً إلى فساد العامل إلا إذا كان الأمر يتعلق بنفس منطبقة في الجسم مثل نفس الحيوان . ولكن النفس الإنسانية لها نشاط مزدوج أولها يستخدم الأعضاء وثنانيهما لا يفعل . الأول يتضمن الخيال والإحساس والرغبة والغضب وسائر الانفعالات وهو يبطل مع فساد الجسم . وعلى عكس ذلك فإن الثاني الذي يتمثل في تصور الفكرة المجردة لا يحتاج للجسم . وهكذا يكون للنفس الإنسانية ، بما لديها من نشاط خاص بها ، وجود خاص . ومن الخطأ كذلك الزعم أنها تموت بفعل الضد . إن الأضداد وهي الصور الجسمانية الخالصة هي أعراضها ، في إمكانها أن تفسد بعضها بعضاً وأن تحبل بعضها محل البعض الآخر بفضل موضوعها الخاص ، ونعني به المادة الأولى التي تحملها جميعاً على التوالي وتستمر في الوجود بالرغم من توالدها (أى توالد الصور الجسمانية) وفسادها . ولكن النفس الإنسانية لا مادية ، هي إذن ليست في موضوع وليس لها ضد - وأخيراً ، يجب استبعاد الفرض الثالث فيها أن العدم ليس شيئاً وبما أنه لا يمكن أن يكون حداً للفعل كما سبق أن قيل في موضع آخر فلا يمكن تصور فناء النفس بواسطة القوة الإلهية .

ولكن الحججة الأولى تقوم على فكرة نفس مستقلة عن الجسم ، وهي بهذا ترجع إلى القضية السابقة التي رفضت للتو والحجة الثانية القائمة

على نفس الفكرة يمكن ترحيلها بالشكل التالي: مهما كان من أمر استقلال النفس فإنه يجب الاعتقاد بوجود ثمة علاقة وثيقة تربط بينها وبين الجسم ، بما أن ابن سينا وفلاسفة آخرين كذلك قد ذهبوا إلى أن النفس لا توجد إلا بوجود الجسم ، مختلفين في هذا مع أفلاطون الذي كان يؤكد أن النفس موجودة منذ الأبد وأن علاقتها بالجسم ليست إلا عرضية . ولكن ما هو أساس هذه العلاقة الوثيقة إلى هذا الحد ؟ الأساس هو بلا شك شرط بعينه له علاقة بكل نفس وخاصة بكل جسم : إن هذا الشرط إذن هو الذى يحدد وجود النفس : لما لا يكون هذا الشرط هو علة ارتباط مدة وجودها بمدة وجود الجسم ؟ بحيث أن النفس تفتى إذا فنى الجسم . وإذا تلاشى الشرط ؟ . — أما عن الحجة الثالثة فقد سبق لنا الاكتفاء بها في مسألة نهاية العالم ، وسبق لنا الرد عليها بأنه إذا استحال على العدم أن يكون حد الفعل فإن الفناء يمكن أن يمثل حداً له . وأخيراً هل القسمة الثلاثية لأنماط الفساد شاملة ؟ وما هو الدليل على ذلك ؟ ولما لا يكون هناك أنماط أخرى ؟

(١١) الحياة الأخرى

إن المسألة العشرين والأخيرة تلور حول الحياة الأخرى . وفي رأى الفلاسفة أن بعث الأجسام ونار الجحيم المحسوسة واللجنة والخوريات وكل ما وعد به الناس ليست سوى صوراً من شأنها أن يدرك بها العامة أن ثمة ثواباً وعقاباً روحانيين . ولكن مثل هذا التأويل ، فيما يلحظ الغزالي مما يتعارض والاعتقاد الشائع لدى المسلمين . ويقول الغزالي مواصلاً حديثه إننا أثبتنا أننا نعرف خلود النفس من خلال الوحي وليس بالعقل ، والوحي هو مصدرنا الوحيد لما نعرفه عن نمط حياتنا الخالدة . ونحن لا ننكر أن هذه الحياة تشتمل على سعادة تفوق اللذات الحسية ولكننا نضيف أن نوعى السعادة : الروحية والجسمانية يجتمعان فيها ، كما هو الحال بالنسبة لنوعى

الشقاء ، وأن اجتماع النوعين يكون أكثر كمالاً . وفي استطاعتنا التفرقة بين ما هو مجازى وما هو غير ذلك في النص المقدس . والعقل يبرهن على استحالة إثبات مكان وصورة ويد وعين لله ، ومع ذلك فالتفاصيل المعطاة عن الحياة في الآخرة ، والألفاظ المستخلصة في وصف الجنة والجحيم يجب أخذها بمعناها الحرفي . والزعم بأنها ليست صوراً متعارضة مع الحقيقة وإن كانت مفيدة لخلاص الإنسان هو قذف في حق كرامة الأنبياء .

ومن جهة أخرى بما يمكننا معارضة بعث الأجسام ؟ ليس من الضروري أن تجدد النفس مرة أخرى كل الجزئيات التي كانت تلخل في تكوين جسمها على حالها بلون تغير ، فالجسم المبعوث يتكون من أية مادة ، لأن الإنسان إنسان بنفسه وليس بجسمه . وألسنا نعلم أن المادة الجسمانية طوال الحياة الأرضية تتغير بلا توقف بينما الفرد يظل كما هو ؟ ومن جهة أخرى فإن الله يمكنه أن يجعل المادة اللحم تصبح في لحظة واحدة جسماً إنسانياً دون أن تتبع المسار المعتاد للتوالد والنمو ، ذلك المسار الذي لا يبدو أنه يفرض علينا إلا بنتيجة لعادة اكتسبت بالتجربة ، وهو لا يمثل إلا نمطاً ممكناً يسمح بإمكانية إثبات القدرة الإلهية لنمط مضاد . وإذا لم تكن التجربة قد أظهرت لنا أن البنية الإنسانية تكون متجانسة في بداية الأمر ثم تتنوع أجزاؤها وتنقسم إلى تلك الأعضاء الرائعة التي نعرفها ، لو لم تظهر لنا ذلك فأى عقل كان يمكنه الإيمان بإمكانية هذا التطور : إن الفلاسفة وهم يرفضون إمكانية البعث بحجة أنهم لم يروونه يتحقق يضغطون من حجم مجال الممكن ليجعلونه مطابقاً للحجم الفعلي .

(١٢) الخاتمة

ويستخلص الغزالي في نهاية نقاشه الطويل هذه النتيجة العملية التي كان كتابه يهدف إليها . هل ينبغي علينا إعلان أن الفلاسفة مغلطون وقلدهم بهذه التهمة ، وإعدام كل من يعتق قضاياهم .. إن الإجابة واضحة بقدر ما هي دقيقة . إنهم مغلطون فيما يتصل بثلاث نقاط :

(١) تأكيد قدم العالم .

(٢) سلب الجزئيات عن المعرفة الإلهية .

(٣) نفى بعث الأجسام وحساب اليوم الآخر .

إن الفلاسفة بأخذهم بهذه القضايا الثلاث يشتبكون في صراع مباشر ولا يمكن القضاء عليه مع الإسلام . وليس الأمر كذلك بالنسبة لساثر حلولهم ، إذ أنها جميعها قد اعتنقت من قبل مدرسة أو أخرى من المدارس الإسلامية . ويبقى السؤال مطروحاً : هل يجب وصم المدارس المحددة بالإلحاد أم لا .

ولنا أن نتساءل ولكن لماذا إذن إثارة قضية الفلسفة ذاتها بدلاً من مناقشة بعض النقاط المحددة لدى بعض الفلاسفة أو حتى لدى كل الفلاسفة إذا ما افترضنا إجماعهم على الحلول المحرمة ؟ لا مجال للشك إذن بالفعل في أن الغزالي كان يريد النيل من الفلسفة من خلال الفلاسفة . إن المنهج الذي اتبعه في فحص المسائل العشرين يدعونا إلى تقسيم هذه المسائل إلى مجموعتين متميزتين ، تضم أولاهما الحقائق الدينية التي أنكرها الفلاسفة وتضم الثانية الحقائق الإلهية التي قبلوها وإن عجزوا عن البرهنة عليها . وفيما يتعلق بالمجموعة الأولى رأينا أن الغزالي كان على حق بشأن مسائل بداية العالم ونهايته ، والعلم الإلهي ، للجزئيات وإمكانية حدوث المعجزة ، وبعث الأجسام ، ولقد أبدينا تحفظاتنا الضرورية بصدد تصويره للماهية الإلهية المركبة بدون مركب ، وهو تصور غريب وغير منطقي ، لا يحتم البتة ضرورة الاعتراف بأن لله صفات مع الإبقاء على الإخلاص للعقيدة . وهو ما يدينه مثال المعتزلة . ولكن فيما كانت حاجة الغزالي لمهاجمة البراهين على حقائق المجموعة الثانية ، أي البراهين على وجود الله وعلى وحدته وعلى روحانية النفس وخلودها ؟ وما وجه حاجته لجعل النقد يمتد حتى مبدأ العلية وهو ما يزعزع العقل في أسسه ، هذا العقل الذي نستخدمه مع ذلك لنقض حجج الفلاسفة ؟ ولو انتبه إلى هذا التناقض لطرح المشكلة النقدية . وبالرغم من هذا فقد سبق

كل من ديكارت وكانط في أكثر من موضوع فنحن نجد لديه أن تعدد الآراء في مجال الميتافيزيقا هو سبب كاف للشك في هذا العلم . وهو في صراعه مع الفلاسفة يبذل كل الجهد لإنقاذ كل حجة تبدو له سليمة . ويستتبع صاحب « التأملات » نفس المنهج وهو يطارد « أفكاره المسبقة » : « لن يكون أبداً إثبات خطأ آرائي القديمة أمراً ضرورياً ، إذ يكفي لرفضها أن أنجح في العثور في كل منها على سبب للشك فيها » . وكما سيفعل كانط فيما بعد استبقى الغزالي المنطق وهو آلة الفكر ، واستبقى الرياضيات المشتركة بين كل العقول ، واستبقى الطبيعة المستندة إلى براهين رياضية ، ليركز جهده في نقد الميتافيزيقا . وفي محاولات النقد الشهيرة ، تماماً كما هو الحال في هذا النقد ، سنلتقي بمسائل بدء العالم وحدوده المكانية ، وبالعلية ، وبالحتمية ، وبالحرية ، وبوجود واجب الوجود . وستكون هذه بالطبع بتلك الظلال القوية التي نعرفها والتي يفسرها التطور اللاحق للفلسفة كما تفسرها عبقرية كانط الخاصة ولهذا فإنني لا أزمع أبداً الإيحاء بأن ثمة علاقة تبعية فهذا مما يستحيل إثباته . ومن جهة أخرى فإن هذا الطريق كان قد سلكه من قبل السوفسطائيون ثم الشكاك اليونان وكان الغزالي يعرف جيداً الشك فقد اعترف لنا في رسالة من رسائله أنه عايشه فترة من الزمان . إنني أقرب وحسب بين موقفين متماثلين . كان الشكاك القدامى يحاربون القطعية ليضمّنوا السعادة في راحة العقل . أما الغزالي فكانهما يشنان الحرب على الميتافيزيقا ليستبدلا بها الإيمان . وهذا المنهج خطير للطرفين (أى للميتافيزيقا وللإيمان) . فمن يهدم العقل لابد وأن يهدم في ذات الوقت الإيمان . وذلك لأن العقل في نهاية الأمر ، حتى مع كون مضمون الإيمان فائق للطبيعة يؤدي دوره عندما يصدر حكمه على أسباب الإيمان . فإذا نقول عن الوضع الذي يكون فيه هذا المضمون واحداً في المجالين ؟ إن الدمار هنا تام والشك هو الذي ينتصر ، إلا في حالة الاستغراق

في إشراق مضلل بالضرورة . ومن جهة أخرى فإن الإشراق والشد نجحان دائماً في إحداث رد فعل ، هو الرجوع للعقل ، ولا أدري إذا كان الغزالي قد أقنع بعض العقول القوية ، وأعنى بها عقول المتحررين في عصره ، وعلى كل حال فهو لم يعوق أبداً سير الفلسفة في أرض الإسلام . فبعد وفاته بخمسة عشر عاماً أو بعشرين عاماً ولد على الشاطئ المقابل للبحر الأبيض المتوسط فيلسوف ، هو واحد من أكبر الفلاسفة ، ونعنى به ابن رشد الذي سيرد على « تهافت الفلاسفة » « بتهافت التهافت » .

آراء اخوان الصفا الفلسفية

آراء « اخوان الصفا » الفلسفية « »

أن ما أقدمه اليوم هو فصل من تاريخ الفكر الإنساني . هل ثمة حاجة لتبرير اختياري ، لقد قدرت أنه ينبغي حلقة توماوية في القاهرة أن يكون لها طابعها الخاص ومذكرتها المحلية . ومن جهة أخرى ، بما أنه قد سبق لي أن حدثتكم عن الفلسفة اليونانية وعن مساهمتها في الفكر المسيحي ، ثم عن مفهوم الفلسفة المسيحية فإنه من اليسير جداً بالنسبة لي أن أربط بين هذه المحاضرة التي لم أكن مع هذا أفكر فيها في ذلك الحين ، وبين تلك المحاضرات السابقة . وإذا كانت الفلسفة اليونانية قد خضعت على يدي القديس توماس الحانية والحاسمة في آن واحد إلى متطلبات كل من العقل الذي أحسن تكوينه والعقيدة ، فلها من ناحية أخرى قد أثار من قبله ومن بعده في العديد من العقول مسألة الإيمان ذاتها . وكانت في أيدي الخصوم بمثابة السلاح الرهيب في مواجهة الوحي . ولم يقتصر هذا الوضع على الفلسفة المسيحية فحسب بل عرفه الإسلام كذلك . ولذا فلاني أرى أن أحدثكم عن شكل من الأشكال التي تقبل بها بعض المسلمين الفلسفة في فترة كان الإسلام قد عكف فيها على التفكير المستقل لحسابه الخاص بعد أن كان مترجماً ومتلقياً .

هي مجموعة مكونة من إحدى وخمسين رسالة تضم بين جنباتها مجموعة المعارف العلمية والفلسفية ويدعى أنها من وضع جماعة سرية وجدت من حيث المكان في بغداد وكان لها ملحقات في بعض مدن العراق ، ووجدت من حيث الزمان في القرن الرابع الهجري أي العاشر الميلادي في تلك الفترة

(*) محاضرة ألقاها الأستاذ يوسف كرم في الحلقة التوماوية في ٢٥ أكتوبر ١٩٣٤ ونشرت في «كراسات الحلقة التوماوية» Cahiers du Cercle Thomiste السنة الثانية العدد الأول - القاهرة يناير ١٩٣٥ من صفحة ١٠ إلى صفحة ٢٥ .

مبعث رسائل « إخوان الصفا وخلان الوفا » وهى التى تترجم بـ « رسائل إخوان الصفا » أو « الإخوان الأصفياء والأوفياء » (١) .

أثارت هذه الجماعة حماس الباحثين لأن التاريخ صامت بصدد تاريخها الخارجى ، أما الأسماء التى تذكر - بتحفظ - على أنها أسماء من يدعى أنهم أعضاءها فهى لا تقدم لنا عوناً كبيراً فى سبيل معرفة حقيقة هذا السر . وأنا لا أدعى تأكيد عدم وجود هذه الجماعة فلم تكن الجماعات السرية بنادرة فى الشرق الإسلامى ، بل أريد فحسب الإشارة إلى أن ثمة شكاً يخلق فوقها وأن هذا الشك يمكن أن يدعم بعدد من الحجج القوية . بعض هذه الحجج داخلى فالأسلوب واحد والمنهج واحد فى كل رسائل هذه المجموعة من أولها إلى آخرها ، كما أن هذه الرسائل تحيل بعضها إلى البعض الآخر بكثرة مما يغرى على الاعتقاد بأن ثمة قلماً واحداً كان معنيا باستمرار بالربط بينها . وثمة سبب آخر ، خارجى هذه المرة ، يدعم أيضاً الشك ، فهذه الرسائل التى يفترض أنها ظهرت فى الشرق لم تكتشف إلا فى أسبانيا بواسطة مسلمة المحريطى ، الذى توفى فى نهاية القرن الرابع تقريباً : فى ٣٩٥ هـ أو فى ٣٩٨ هـ ، وكان عند عودته من المشرق قد أعلن جمعه لها ضمن مجموعة أجزاء من المخطوطات . هل كان هو نفسه مؤلفها ، وقد أراد هذا المشعوذ ، أن يدفع عنه اتهامات الهرطقة وأن يوحى فى ذات الوقت بتكوين مثل هذه الجماعة ؟ ونحن نعلم أنه كان يكتب أحياناً دون أن يوقع ما يكتبه ، كما يعلم أنه كان رياضياً وفلكياً ومنجماً ، وكيميائياً عظيماً (٢) ، ومجموعتنا تعكس بقوة مثل هذه الاهتمامات إلا أن بعض العقول المتميزة تميز فيها تنوع من الأساليب وبالتالي تعدد فى المساهمين . وأليس كثرة التكرار ، وازدواج وظيفة

(١) أنظر الطبعة الجديدة فى أربعة أجزاء التى صدرت فى القاهرة عام ١٩٢٨ وإليها نحيل القارئ (وينى بها الأستاذ يوسف كرم تلك الطبعة التى عنى بتصحيحها خير الدين الزركلى والتى أصدرتها المطبعة العربية بمصر) .

(٢) أنظر دائرة المعارف الإسلامية .

هذه الرسائل ، وبعض اختلافات الرأي مما يجعلها (هذه العقول) على حق . لا أعتقد ذلك أولاً لأن التكرارات المصاغة تقريباً بنفس التعبيرات تفسر بسهولة إذا فكرنا في الشكل العام لهذا العمل ، فهو قد وضع بهدف نشر عدد معين من الأفكار ، ولكنها تتحول إلى سبب للشك إذا ما عطينا بمقارنتها بعضها ببعض الآخر ، ومن جهة أخرى فإن موضوعاً واحداً يمكن أن يتناوله أكثر من عالم : فالفلك مثلاً يمكن تناوله في الرياضيات وفي علوم الطبيعة . ويمكن لمؤلف أن يكرر نفسه بهذه الصورة لمزيد من الإيضاح وحرصاً على المنهج وأخيراً فاختلافات الرأي يمكن إرجاعها ، إذا كانت في عمل فرد واحد ، إما إلى خواطر أسية الربط بينها في عقل الكاتب ، وإما إلى خطة دقيقة تهدف إلى دس أفكار مريبة على حساب أفكار أخرى مقبولة . وأياً كان شأن مسائل التاريخ والنقد هذه التي كان لابد مع ذلك الإشارة إليها ، فإن الفائدة العظمى هي في نهاية الأمر في محتوى هذه المجموعة . لنفتحها إذن لنطالعها .

إن هذا المؤلف يبدو ، كما سبق أن قلت ، كموسوعة فلسفية وعلمية تمتزج فيه الثقافة الهيلينية بالسحر الهندي وبالآداب العربية والفارسية ، وبالآديان بلا تمييز أو بشكل هو أقرب إلى عدم التمييز إلا أننا نختبر أكثر من مرة بأن الرسائل ليست إلا مقدمات مطلبها هو إثارة حب المعرفة عند القارئ وإدخاله في معبد الحكمة .

وتتفاوت هذه الرسائل من حيث الحجم ، وهي تنقسم إلى أربعة أنواع : منها الرياضي والمنطقي ومنها العلمي الطبيعي ، ومنها النفسي ، ومنها الديني ، على أنه يجب عدم الظن أن هذه التقسيمات كانت صارمة إذ تختلط فيها في حقيقة الأمر العلوم المختلفة بعضها ببعض الآخر . ونفس الشيء كثيراً ما يحدث كذلك بالنسبة للمقالات داخل الرسالة الواحدة ، كما تكثر فيها التكرارات . وأسلوبها واضح وأنيق إلا أنه مشتت ومسهب إلى أقصى حد ، وبالتالي فقرائها مزعجة إلى حد ما . أما معلوماتها الفلسفية فضئيلة وسطحية

في أغلب الأحيان . ويبدو أنها لا تعرف أفلاطون إلا معرفة ضحلة وغير مباشرة ، وهي تستخدم في مجال المنطق والطبيعة أطر أرسطو العامة وتعريفاته . ومخلاف ذلك فإن اسمه ومذهبه لا ذكر لها فيها . وهي أكثر ارتباطاً بالمرحلة الأخيرة من الفلسفة الإغريقية أى بالفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية المحدثة . وقد بالغت في الميل إلى التنجيم والسحر وهو ما كان يميز هذه الحقبة الطويلة والمضطربة .

ولابد أن الرسالة الثانية والخمسون كانت أكثر الرسائل عمقاً لأنها تتويج للرسائل السابقة عليها ، ولابد أنها كانت تكشف عن حقيقة المعرفة ، وأنها كانت تسلط الضوء الكامل ، إلا أنها كانت مقصورة على الأتباع ولذا كان من الطبيعي ألا تصل إلينا . لم يتبق لنا إلا هذه المقدمات التي هي تبسيط الثقافة لعصر ، والتي تسربت إليها أفكار عزيزة ، وتطلعات ودعوات ونداءات لا حصر لها للانتماء بحثاً عن الحقيقة الكاملة ولرى الظمأ للمعرفة . ولذا تفرض مقالة عن التكاتف وعن ضرورة التعاون الاجتماعي نفسها على القارئ في قلب رسالة عن الهندسة ذلك التعاون الذي يقسم له مباشرة المثال التطبيقي التالي :

إن الفرد إذا اعتمد على نفسه لا يمكنه نتيجة لخطيئة أبينا آدم ، الانتصار في تجربة الحياة إلا بعون الإخوان الأفاضل والمستنيرين (١) وفي موضع آخر كان النداء أكثر وضوحاً وأكثر إلحاحاً جاء فيه : لكل دولة ، ولكل قوة بداية ونهاية . إن قوة الأشرار في قوتها ، ولكن أية زيادة في القوة لا بد ، وأن يتبعها الإنهيار . إن قوة أهل الخير لا بد أن تبدأ بأناس حكماء وأفاضل يتفقون على عقيدة واحدة وعلى دين واحد ، ويتعاهدون على مساندة بعضهم بعضاً ، وعلى أن يكونوا مثل رجل واحد ونفس واحدة وهم لا يطمعون في مكافأة غير أن يتقربوا إلى الله . أيها الأخ إذا كنت تبحث عن مجتمع مثل

مجتمع هؤلاء الأخوة والأصدقاء ، فعليك أن تتبنى أهدافهم وإخلاصهم ، وأن تتعلم علومهم (١) .

وتقدم لنا الرسالة الخامسة والأربعين فكرة عن تنظيم هؤلاء « الإخوان الأصفياء والأوفياء » ، فهؤلاء ينقسمون إلى أربع طبقات أو درجات من حيث التدريب وفقاً « لقوة أنفسهم » : ر أول هذه الطبقات هي طبقة الصناع الذين يشترط فيهم صفاء النفس والتقبل وسرعة الإدراك ، وكلها صفات هي ثمرة للحكم الذي يتضح في النفس العاقلة بعد السنة الخامسة عشرة من ميلاد الجسم (وسنرى بعد ذلك معنى هذا التعبير) . ثم هناك طبقة الرؤساء المميزين بحب الخير والكرم تجاه الإخوان ، تلك الدرجات التي هي ثمرة للحكمة التي تضاف للعقل بعد سن الثلاثين . وفي المرتبة الثالثة يأتي الملوك الذين يصدرون الأوامر والنواهي والذين يفصلون في الخلافات باللين وطيبة القلب وما فضائلهم واستعداداتهم إلا ثمرة للملكة التشريعية التي تتحقق بعد الأربعين وأخيراً تأتي الطبقة التي يتطلع إليها كل الإخوان والتي تتميز بالاستسلام لله ، وبانتظار العون الإلهي بقبوله ، وبسؤال الحق وجهاً لوجه ، وكلها ثمار للقوة الملائكية التي تأتي بعد سن الخمسين ، وهي تمثل الدرجة العظمى التي تسبق فوق الحياة الأخرى (٢) . ونحن نعرف هنا بسهولة على ما يذكرنا بالتربية الأفلاطونية الواردة في الجمهورية بمراحلها المختلفة وإن طوعت لأهداف جديدة .

وهذه الطبقات المتمايزة ليست منفصلة بعضها عن البعض الآخر فتحة رابطة رحمة ، وتعاون مادي وعقلي يتخللها جميعاً . ومن زاوية هذه العلاقة المزدوجة ينقسم الأعضاء إلى رابع طبقات البعض لديه الثروة والعلم ، والبعض الآخر محروم من الاثنين والبعض الثالث لديه الثروة فحسب ، والبعض الأخير لديه العلم دون الثروة . ولذا فإن الإخوان من واجبهم الارتباط بعضهم ببعض

(١) الجزء الأول ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٢) الجزء الرابع ص ١١٩ إلى ٢٢٠ ، ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

بحيث يكمل بعضهم بعضاً . فإن من يمتلك الثروة والعلم لا بد وأن يقرب منه أنخا محروماً من الإثنين ، ومن يمتلك الثروة دون العلم لا بد وأن يبحث عن رفيق عالم ، أما الذى يمتلك العلم فحسب ولا يجد مساعدة مادية فإن عليه أن يصبر ، فإن الله سيساعده فى النهاية (١) .

ولنعرض الآن لأفكارهم . إن برنامجهم يهدف إلى تنقية الدين من الضلالات التى دنس بها ، وإلى تجديده بواسطة الفلسفة إذ أن كمال كل من التأمل والعمل يتمثل فى التوفيق بين الفلسفة والشريعة الإسلامية (٢) . وهم يتصورون الفلسفة لا على أنها معرفة خالصة ومجردة بل على أنها حياة وذلك وفقاً لتقليد يونانى ممتد . يقولون : إن بداية الفلسفة هو حب المعرفة ومنتصفها ، هو معرفة الأشياء من حيث هى ممكنة ، ونهايتها الكلام والفعل وفقاً للمعرفة (٣) . أما هو الهدف قد تحدد بوضوح : يجب تأمل الدين لا من أجل الدين فى حد ذاته بل من أجل الفلسفة وهى من عمل العقل ، أى فلسفة بعينها . وهم يؤكّدون بقوة أن الفلسفة لا تمس الدين بتاتاً بل هى تمنحه مزيداً من اليقين (٤) . ومع ذلك فلهؤلاء بعض الحق فى أن يقلق . وكان فى الإمكان طرح هذه المسألة على هذه الصورة عند اليونان ، ولكن ألا يساوى مبدئياً هذا الموقف من دين يظن أنه منزل ، ألا يساوى نقيضاً له ؟ لا ! احتذى الإخوان حذو الفيثاغوريين معلميهم الذين يعترفون بهم ، والذين لا بد وأن هذا كان موقفهم تجاه الدين اليونانى وساروا فى طريقهم لتبعية فيه .

نظراً لإخلاصهم للفيثاغورية جعلوا الرياضة فى مقدمة مؤلفهم ، وجعلوا منها مقدمة الأولى إذ أن مقدمتهم الثانية كانت المنطق . إن الرياضيات تأتى فى المقام الأول لأنها مبدأ المعارف فقد كان الفيثاغورية يستخلصون منها

(١) الجزء الرابع ص ١١٥ إلى ١١٩ .

(٢) انظر القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة ١٣٠٣ هـ ص ٥٨ إلى ٦٣ .

(٣) الجزء الأول ص ٢٣ .

(٤) الجزء الأول ص ١٠٩ .

الأمثلة والاستدلالات لتدعيم نظرياتهم عن الأشياء وعللها (١) . ولذا فلا بد من الوقوف عليها أولاً ، إنها موجودة في كل نفس بالقوة لا يتطلب لتوضيحها إلا التأمل العقلي بلون الاستعانة بأي علم آخر (٢) . والرياضيات أيضاً هي مركز المعارف سواء نظر إليها ككل ، أو لكل جزء من أجزائها على حدة ، فهي تفتح الآفاق على مساحة الوجود لوجودها بالقوة في النفس . ونظراً لوجودها بالقوة في النفس فتأمل موضوعاتها يؤدي إلى الإقرار بأن هذه مثل الأعراض في النفس وإلى استنتاج وجود النفس كجواهر ، ثم أن معرفة النفس ومعرفة أصلها ومصيرها تؤدي بلورها إلى معرفة الله (٣) . ومن جهة أخرى فإن الهندسة تقود النفس من المحسوس إلى المعقول بما أنها تدرس الأشياء العارية من كل مادة فردية ، فالفلك وهو يكشف أسرار عجائب السماوات يوحى بالرغبة في السمو إلى مواطن الملائكة ، والموسيقى تؤدي نفس المهمة فهي سمو بالنفس من الانسجيمات الأرضية إلى انسجام أكثر سحراً ، هو انسجام الأفلاك السماوية ، ذلك الانسجام الذي استمع إليه فيثاغورس بفضل نقاء جوهر نفسه والذي استخلص منه مبادئ العلم الموسيقي (٤) .

ويأخذ الإخوان في تصورهم الكلي للكون بفيض أفلوطين الذي نسبته كل الفلسفة الإسلامية خطأ إلى أرسطو : فعندهم الله (الواحد) يترجع على قمة الوجود ، والعقل أو العقل الفعال الذي يفيض عن الله وعن العقل ، والنفس الكلية التي تخلق الجسم الكوني أو العالم المحسوس وتحركه وتنظمه . كانت النفس الكلية بالفعل وهي في العالم المضي تتأمل عليها (العقل) وتتلقى منه الفضائل والخسرات ، وعندما امتلأت بهذه شرعت في الفيض بهذه الخسرات وهذه الفضائل ، وحينذاك كان الجسم الكوني خالياً من كل صورته ولذا شرعت في تنظيمه وجعلت منه كائناً حياً وعاقلاً ، أي جعلت منه

(١) الجزء الأول ص ٢٣ .

(٢) الجزء الأول ص ٤٦ .

(٣) الجزء الأول ص ٤٦ - ٤٧ .

(٤) الجزء الأول ص ١ - ٢ ، ص ٦ ، ص ٩١ ، ص ١٥٣ ، ص ١٦٨ .

ما يشبه الإنسان الهائل الحجم نظراً لأن الإنسان هو الكون الصغير (١) . وهكذا لم يكن العالم عندهم هو الخلق المباشر لله ، ولذا أعلنوا من جهة أخرى بلا غموض أن فعل الله الخاص به هو خلق العقل وبما أن الفاعل يعطى لفعله الخاص صورته وشبهه فقد أصبح العقل هو مقر الإرادة والقدرة الإلهيتين (٢) . هذه تأكيدات خطيرة لم يحاول الإخوان تخفيف طعنها ، وهم يستخدمون المنهج القديم الذى يقوم على لصق القضايا بعضها ببعض الآخر بدون محاولة التوفيق بينها . ولذا كثيراً ما كانوا يعبرون عن أنفسهم وكأنهم يؤمنون بالخلق المباشر . وهم يقولون إن العالم يحتاج فى كل لحظة إلى الله احتياجاً مطلقاً ، ويجب ألا تقارنه بالبيت فى علاقته بالبناء ، إنما يجب مقارنته بالكلام بالنسبة للمتكلم . فعندما يسكت المتكلم لا يوجد كلام فالكلام لا يوجد إلا إذا تكلم . إن العالم ليس جزءاً من الله ، إنما هو من صنعه ، تمتد أوجده الله بعد أن لم يكن موجوداً والنظام السائد فيه سواء فى جملته أم فى كل جزء من أجزائه يثبت أنه من صنع صانع حكيم زقوى . والله لم يخلق العالم بحكم الطبيعة بلا اختيار مثلاً تشع الشمس ضوءها ، وإنما هو خلقه بحرية وباختياره (٣) . ويرضى هذا الرأى علماء الكلام كما أنه لا يغضب الفلاسفة الذين يعرفون أن من شأن هذا الرأى إجازة أفكارهم . وبالفعل كان « الإخوان » يتصورون خلق العالم المادى على أنه تنظيم من قبل النفس الكلية ، وعلى أنه تطور تحقق على فترات طريفة . كانوا يقربون بين آيتين من القرآن جاء فى إحداها أن الله خلق السماوات والأرض فى ستة أيام ، وجاء فى الأخرى أن اليوم الواحد بالنسبة لله بمائة ألف عام من أعوامنا ، ظانين أنهم بذلك قد برهنوا على صدق قضيتهم . وكانوا يوضحونها ويؤكدونها بفكرة أن الكائنات الراحية توجد بضربة واحدة ، لأنها لا تحتوى على مادة قابلة للتنظيم من شأنها أن

(١) الجزء الثالث ص ٣٣ وما بعدها .

(٢) الجزء الرابع ص ٢٥١ .

(٣) الجزء الثالث ص ٣١٦ إلى ٣١٩ .

تقبل الصورة بالتدريج (١) . ان فيض العقل وفيض النفس الكلية وقتيان
إذن كما أن خلق الطبيعة يتم في الزمان .

ورفض الإخوان المانوية . وهم يحتجون عليها قائلين . إنه ليس صحيحاً
أن للعالم خالقين ، أحدهما خير والآخر شرير ، كما ادعى كل من زرادشت
وماني . وإذا كانت هذه النظرية تفسر فيما يبدو أصل الشر فهي لا تفسر البتة
النظام الكلي للعالم الذي هو دليل على أن له علة واحدة . وعندهم أن الفلاسفة
اليونان كانوا أكثر حكمة إذ أنه بالرغم من قولهم بمبدئين فقد جعلوا أحدهما
سلبياً وهو المادة مصدراً للشر ، والثاني إيجابياً وهو علة للنظام وللخير .
لاحظ هؤلاء الفلاسفة أن عالم ما فوق فلك القمر خال من الشر والفساد ،
وأن الشرور لا تبعث فساداً إلا في عالم ما تحت فلك القمر ، في الكائنات
الحية الموجردة فيه فحسب ، ولا يكون ذلك على الدوام ولا كفايات خاصة
بالفواعل بل بالعرض نتيجة لنقص المادة ولعجزها عن تلقى الخير في كل وقت ،
وذلك لأن الشر ليس إلا نقصاً ، وإلا حرماناً من الخير ومن الإكمال (٢) .
والذين لا يقبلون إلا مبدأ واحداً خالداً هم أكثر حكمة ، فإن مبدئين خالدين
لا يمكنهما أن يكونا متماثلين تماماً ، ولا أن يكونا مختلفين تماماً ، ولا شبيهين
جزئياً ، ومختلفين جزئياً . ففي حالة الفرض الأول سيكون لدينا مبدأ واحداً
لا مبدعان ، وفي حالة الفرض الثاني سيكون أحدهما وجود والثاني عدم ،
وفي حالة الفرض الثالث سيكون لدينا ثلاثة مبادئ مستتبعين الثنائية . إلا أن
اعتراضات من نفس النوع تنتظر أنصار المبادئ الثلاثة . لا وجود إذن إلا لمبدأ

(١) الجزء الثالث ص ٣٣١ .

(٢) جاء في موضع آخر أن كل شيء في الطبيعة منظم من أجل غاية وهذه الغاية شيء حسن
إن المطر وجد من أجل إخصاب الأرض ، فإذا نتج عنه بعض الأذى فإن ذلك يكون بالعرض
ولا يكون مراداً في حد ذاته . والشر هو الغاية الثانية ، أما الخير فهو الغاية الأولى (الجزء الرابع
ص ١٢ إلى ١٥) .

واحد وهذه القضية يأخذ بها الجميع في حقيقة الأمر لأن من يفترض مبدئين أو عدة مبادئ يعترف بمبدأ واحد ويضيف عليه (١) .

وبعد أن تحققنا من وجود الله ومن وحدته ، بقي أن نعرف ما هو الله عندهم ، سنجد هنا نفس التردد السابق لقد اعتقد الإخوان من جهة لكون الواحد عند أفلوطين غير محدد وغير محدود أنه لن يمكننا معرفة الله إذا عاملناه معاملة الأشياء المحسوسة التي يحتويها المكان والزمان وأن سؤاليه فحسب يمكن طرحهما بصده ؟ : هل هو موجود . ما هو ؟ ويجب الإجابة عن السؤال الثاني بأنه هو الذي فعل هذا أو ذاك وأقام هذا وذاك . أما عن البحث عما إذا كان الله جوهرأ أو عرضا ، نورأ أم ظلاما ، جسما أم روحا ، باطنيا أم خارجيا ، واقفا أم جالسا ، عاطلا أم مشغولا ، فإن ذلك هو طرح لمسائل لا تليق بقداسته . (٢) ولكنهم يقولون من جهة أخرى إن الله ، لحكمة ، قد أودع في النفوس معرفة فطرية بماهيته (٣) ، وأن الصفات الخاصة بالله هي كونه خالقا ومنظما وذا قدرة مطلقة وعلم كلي ، وكونه حيا وموجودا بذاته ، وخالدا ، وفعالا ، وهذه صفات لا تنسب للمخلوقات سواء أكانت روحية أم جسمانية ، إلا بمعنى مجازي (٤) . وعلينا علم محاولة التوفيق بين هذين الرأيين وإلا تخاورنا يقينا هدف « الإخوان » .

ولنتقل إلى تصورهم عن الكون المحسوس ، إنه يتكون في نظرهم من عالمين كبيرين عالم ما فوق فلك القمر ، الذي لا يفسد وعالم ما تحت فلك القمر الخاضع للفساد ، والاثنان تحركهما النفس الكلية ، وهما يكونان كلا حيا . وكان الفكر اليوناني قد عرف فيما يتعلق بهذه المسألة موقفين متعارضين ، موقف الأيونيين الذي تبهم فيه بعض الرواقية ثم موقف التراث الديني

(١) الجزء الرابع ص ٤٣٠ إلى ٤٣٣

(٢) الجزء الرابع ص ٤٨ - ٤٩

(٣) الجزء الرابع ص ٥١

(٤) الجزء الرابع ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

القديم الذى أخذ به أفلاطون . اعتقد الأيونيون أن العالم كله يتكون من نفس المادة المتغيرة والفاسدة ، وكان انكساجوراس قد أثار زوبعة عند اليونان عندما قال « إن الشمس حجر مشتعل والقمر أرض » . ولقد قسم أفلاطون ، آخذاً بالتقليد القائل أن ما هو سماوى يكون إلهياً ، قسم العالم إلى قسمين كبيرين ، وقابل بين السماء والأرض . الرؤية أخذ « الإخوان » ، وهى الرؤية التى سادت فى العصور القديمة وفى العصور الوسطى . أما تصور العالم على أنه على صورة إنسان هائل لا على أنه وحدة تتكون من أجزاء مستقلة مرتبطة بعضها ببعض الآخر ، وهو تصور الأيونيين فهو لا يترتب بالضرورة على رؤية وجودية واحدية بالرغم من أنها يمكن أن تنبع منها أو تؤدي إليها . اعتقد أفلاطون أن الله ، لأنه خير والكائن الخير يخلو من الخير ، قد أراد أن يخلق الأشياء بحيث تكون أشبه ما تكون به ، ورأى أن العاقل أكثر جمالا من اللاعقل . وبما أن العاقل لا يوجد إلا فى النفس فقد وضع العقل فى النفس والنفس فى الجسم ، وجعل من العالم كائناً حياً عاقلاً (١) وأخذ الإخوان كذلك بهذا رأى الذى يجعل من العالم كلا عضوياً مرتبطاً ببعضه ببعض أشد الارتباط ، وهم يفسرونه وفقاً لمبدأ تفسير الظواهر الأرضية .

إن السماء عندهم بالفعل ، كما هى فى الفلك القديم ، مجموعة من الأفلاك التى لها نفس المركز والتى تدور حول الأرض . والكواكب فى ارتفاعها ، للسماء الأولى أو لسماء الكواكب الثابتة ، وفى هبوطها لعالم ما تحت فلك القمر تنقل لهذا الأخير أى للعناصر الأربعة فيوضات الأول وتوجد بذلك توالد المعادن والنباتات والحيوانات . وعندما تكون الكواكب فى قمة مداراتها أو عندما تكون مع غيرها فى علاقة موسيقية أو عددية مثل النصف أو الثلث أو الربع عندئذ تتوالد كائنات ما تحت فلك القمر على أحسن وجه وتصبح

مستعدة للتطور حتى تحقق غايتها القصوى أو سعادتها . ولكن عندما لا يحقق
لا شكل السماء ولا مواضع النجوم مثل هذه العلاقات فإن مصير الكائنات
يكون مهتداً من قبل فهم السى (١) ويجب ألا ننتج على ذلك . فلم تكن
لعنة علماء الكلام والمؤمنين الموجهة للتنجيم إلا من أجل حديثى السن الذين
يراد إبعادهم عن الفلسفة ومن أجل البالغين غير المتبحرين فى الدين ،
وإذا ما تأملناه جيداً (أى علم التنجيم) فسرعان ما سنوافق على أنه علم محقق
وعلى أنه جزء من الفلسفة (٢) قد شيدته ملاحظات طويلة وصبورة للنجوم
ولتأثيرها على الأرض (٣) ، وعلى أنه يستخلص الاستدلال ويقوم على
العلية (٤) . من الممكن أن يخطئ المنجمون دون أن يكف علم التنجيم عن أن
يكون علماً ، تماماً كما أن أخطاء الأطباء لا تمس العلم الطبى (٥) . ولا يهدف
التنجيم إلى السماح لنا بمنع وقوع الأحداث (لأنها ضرورية) بل هو يحذرنا
فحسب من عواقبها ، كما نحتاط ضد البرد بالملابس ، وضد المجاعة بتخزين
المؤن أو بالهرب من البلاد التى ستفشى فيها . وثمة فائدة أخرى لهذا العلم ،
وهى أنها تحملنا على الندم على أخطائنا وعلى الدعاء لله وليخلصنا من آلامنا المقبلة
ولهذه الفكرة الأخيرة مذاق خاص فى التصدى لهجوم المتكلمين (٦)

وفىما يتعلق بالإنسان فإنه ثمة تأثيرات تضاف إلى تأثيرات النجوم
وتتعلق بها كما تتعلق الفروع بالجزع وتساعد فى تكوين طابعه . وتغنى بها
أمزجة الجسم واختلاط هذه الأمزجة ، والأرض والمناج والدين والأهل
والمرين ، وينتج عن ذلك كل صعوبة أو سهولة تحقق الفضيلة ، ودور

(١) الجزء الأول ص ٩٩ إلى ص ١٠١ .

(٢) الجزء الأول ص ١٠٨ .

(٣) الجزء الأول ص ٩٨ .

(٤) الجزء الأول ص ١٠٥ .

(٥) الجزء الرابع ص ٣٨ .

(٦) الجزء الأول ص ١٠٥ إلى ١٠٨ .

الاختيار الحر ، والاستعدادات لعلم أو لفن بعينه (١). وهكذا فمجال الاختيار الحر يتحدد بالتأثيرات الثواني وهي متنوعة إلى حد ما ويمكن تغييرها أما تأثيرات النجوم فهي تظل ثابتة ، وهي تختلط بذلك الذي نسميه القدر أو علم الله . ويميل « الإخوان » إلى إنقاذ الحرية وهم يقدمون الأدلة ضد القائلين بالتحتمية المطلقة ويعتمد هؤلاء من جهة على علم الله المسبق . فلا شيء يحدث إلا إذا وجد قبلا في علم الله ، ومن جهة أخرى هم يعتمدون على القدرة الإلهية : فلا يمكن لمخلوق أن يفعل شيئا إلا إذا أتاح له الله ذلك . ويرد « الإخوان » على ذلك أولا بأننا إذا حولنا أنظارنا عن العالم الإلهي المسبق إلى الأوامر الإلهية الموجهة للإنسان العاقل لتبين لنا بوضوح أنها تسلبه كل عذر وأن العلم الإلهي على كل حال لم يكن معلوما لنا قبل الفعل حتى تؤثر عليه ، ويرد على الحجة الثانية بأن القاعلية الإلهية ليست محددة (٢) . ويجب أن نكتفي بهذا القدر من التفسير لعدم وجود تفسيرات أكثر عمقا . ولنشر كذلك إلى أن ذات مفهوم العلم المسبق هدد بشدة . فقد جعلوه مقصوراً على العلل الكلية والضرورية أى على التأثيرات السماوية أما العلل الأخرى ، أى الممكنة ، فهي لا تخضع له . وكانت هذه هي وسيلة « إخوان الصفا » الوحيدة لإنقاذ الحرية الإنسانية التي يفترضونها في اهتماماتهم الخلقية والتي يعبرون عنها في نظريتهم عن الخلاص .

والخلاص عندهم هو عمل الفلسفة العظيم وهدفها الأقصى ، كانت النفوس الإنسانية تعيش سعيدة في عالمها الررحى ، ولكنها سقطت على الأرض ووزعت على الأجسام بعد أن ارتكبت الخطيئة . وهذا الارتباط بالجسم يحدث للنفس هولا ونسياناً لمقامها الأول ولمصيرها ولكنها إذا أفاقَت من غشيتها ومن جهلها فإنها ترى ذاتها وتعرف جوهرها وتشعر بأنها غريبة في هذا العالم عن الأجسام وعندئذ تشعر بالحنين لعالمها الخاص وترغب في

(١) الجزء الأول ص ٢٢٩ ، ص ٢٢٤ إلى ٢٣٥ .

(٢) الجزء الرابع ص ٣٥ - ٣٦ .

الموت (١) هذه السطور تلخص محاوره فيدون لأفلاطون بما فيها من سبق لوجود النفوس على ميلاد الأجسام - وهي نظرية ذات أصل فيثاغورى - وبما فيها من خطيئة أصلية ارتكبت في العالم العلوى ، ومن قول بالنزوع إلى الخلود ومن قول بالاستعداد للموت . ونعنى بالموت هنا الموت الكامل للجسم كما نعرفه ، لأن الرأى الذى يجعل أجسام الخيرين يتكون من اللحم مثل أجسامنا وتخضع للتغير والفساد هو رأى خاطئ . فهذا الاعتقاد مما يليق بالنساء وبالأطفال وبالجهلاء ، لأنه يقرب لإدراكهم مفهوم سعادة الجنة وعذاب الجحيم ويشير فيهم الأمل والخوف ولكنه مما لا يليق بالإنسان المدرك (٢) . إن بعث كل إنسان يختلط في حقيقة الأمر بموته ، لأنه خلاص للنفس الفردية ، وكذلك فالبعث الأكبر هو موت العالم أو فناؤه وخلاص النفس الكلية .

والنفس الفاضلة إذا فارقت لا تحتفظ إلا بما اكتسبته من الفضائل ومن الحقائق ، فهي تحتفظ بتأثيرها الروحى المضى الذى تسعد به في كل مرة تقي ذاتها وهذا هو جزاؤها وجنتها ، وفي المقابل فإن النفس الشريرة تظل عمياء عن الحقائق ، وهي تحتفظ في ذاتها بالآثر الكرى لردائلها ولأخطائها ، وهي تحاول أن تهرب من هذه الصورة ولكن أين لها أن تهرب من ذاتها (٣) . إن الجزاء الأخروى سيكون باطنياً خالصاً ومجرد تكلمة للحياة الأرضية . أما الثواب فليس إلا المتعة الداخلية التى تحدث في النفس تأمل فضيلتها الذاتية ، وأما العقاب فليس إلا العذاب الذى تحدثه فيها الخطيئة والضلال . إلا أن « الإخوان » في مواضع أخرى يتحدثون بطريقة أكثر اتفاقاً مع العقيدة فهم يقولون إن النفس التى تطورت في هذه الحياة في اتجاه الحقيقة والفضيلة سترتفع للسماء وستخلق بالملائكة وستأمل هذه الأشياء الروحية الخافية على الحواس الخمس . في السماء ما لم تره عين وما لم تسمعه

(١) الجزء الرابع ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(٢) الجزء الرابع ص ٦٢ .

(٣) الجزء الثانى ص ٤٢ - ٤٣ .

أذن وما لم يظن وجوده قلب إنسانى . وتستجر النفس الجاهلة والفاصلة ، وقد حال ثقلها دون الارتفاع للسماء ، ستجرها شياطينها (١) . هل ستجرها إلى الجحيم ؟ نعم فيما تقسول بعض النصوص غير الواضحة ، لا وفقاً لنصوص أخرى . ولهذا فهم فى مواجهة تأكيد أن الجزاء الإلهى ضرورى إلا إذا كان الله كاذباً ، يجيبون بأن الكذب ينطبق على الماضى لا على المستقبل وأن الله إذا ما تغاضى عن الجزاء الذى هدد به الأشقياء فإن ذلك عفو منه ورحمة وهو ما يليق تماماً بالله (٢) . بينما يجعل رأى المضاد من الله كائناً قاسياً (٣) . وفى نهاية الأمر هم ينكرون الجحيم ويتصورون السعادة الأخرى على نمط النظام الطبيعى ، « بحسب درجة المعرفة ودرجة السعى للأعمال الصالحة » (٤) .

لم يكن « الإخوان » يتمسكون بحرفية القرآن كما يتضح لنا ، فهم يتأولون ويعقلون بطريقة عقلانية ولا يعنى هذا أنهم يرفضون الدين . لقد حان الوقت لتحديد موقفهم بهذا الصدد . هم يعتبرون أن أسوأ الناس هم الذين لا يؤمنون بشيء والذين لا يؤدون شعائر أى دين ، فليس هؤلاء إلا ضعاف العقول الذين حرموا من المعرفة الحقيقية التى هى من نصيب الصفوة المستنيرة ، والذين يرفضهم للإتباء لدين بواسطة الإيمان بالسنة كما يفعل العامة إنما يرتمون فى أحضان الأفكار إنهم جنود إبليس وإخوة للشيطان ، ويجب أن نحذرهم وفيما يتعلق بتنوع الأديان ويكون لكل منها معارضون انتهوا إلى ضرورة ترك الدين على حالة دون أن يدركوا أن عدم الإيمان هو أمر مذموم أكثر من الإيمان بعقيدة قابلة للمناقشة إن الأديان فى حقيقة الأمر فى رأيهم فى مأمن من أى نقد . وعندهم أن الأنبياء وهم حكماء النفوس إنما كانوا يريدون كل الخير . والتعدد لا يوجد أبداً فى المذهب وهو موضوع الإيمان بل فى التشريع الوصفى الذى يتغير بالضرورة وفقاً للزمان وللاحتياجات لكونه موضوعاً لتقنين الأفعال الخارجية . والنقد لا ينشأ إلا لأننا ننظر للتشريع

(١) الجزء الثالث ص ٢٥ - ٢٦ (٢) الجزء الرابع ص ٣٩ .

(٣) الجزء الرابع ص ٦١ (٤) الجزء الرابع ص ٤٠ .

الوضعي على أنه جزء لا يتجزأ عن الدين وإلا لأننا نشب في ظل دين بعينه دون الأديان الأخرى . ولكن ما إن نقوم بالفرقة الضرورية وما إن ننظر بنظرة شاملة لكل الأديان حتى يتلاشى النقد . ولنتظّر كيف يختلف الطب تبعاً للبلاد وللأزمته وللأمراض وللأجسام ، ومع ذلك فإن هدف الأطباء جميعاً هو المحافظة على الصحة الموجودة بالفعل واسترداد الصحة المفقودة (١) .

لنتقبل إذن كل الأديان المنزلة ولنعرف كيف نفرق بين ثلاثة أنواع من العلم الديني . هناك واحد خارجي وواضح ، وآخر داخلي وخفي ، وثالث يتوسطهما . والأول يناسب عامة الناس ، وهو يتكرن من الصلاة والصوم والزكاة وعبادة الرسل والأولياء والقراءات وأناشيد التقوى والسنة وكل ذلك نتلقاه بواسطة التعليم وتقبله العقيدة ، أما العلم الرسيط فهو يقوم في تجاوز التراث لاستخدام الاستدلال وفي تفسير النصوص المقدسة حرفياً . أما العلم الثالث فهو مقصور على الصفوة وهو يحاول أن ينفذ إلى أسرار الدين وأن يتأملها وهي تلك الأمور الخفية التي لا تعني إلا الانقياء من كل دنس عاطفي ، ومن كل غرور ومكر . وهؤلاء يعنهم المعنى الذي تشير إليه التوراة والإنجيل والمزامير والقرآن من خلال الصور والرموز ، وهم يجتهدون في التوصل للحقيقة بصدد ما يقرآن فيها عن بداية العالم وخلق السماوات والأرض في ستة أيام وعن عصيان آدم وشجرة الخلود والبعث واليوم الآخر ، وعن الجنة وأفراحها وآلام الجحيم ... الخ (٢) ونحن لدينا هنا مفتاح موقف « الإخوان » العام تجاه المسائل الدينية والمبدأ الذي طبقوه في حلولهم لها . هذا المبدأ ذاته نبع من الفلسفة اليونانية حيث نجد من البداية تعبير واضح عن التفرقة بين الرأي والعلم . فالرأي يكتسب من التجربة الحسية ومن التراث ، أما العلم فهو ثمرة التفكير العقلي الذي يعدل من الرأي

(١) الجزء الرابع ص ٢١ - ٢٤ .

(٢) الجزء الرابع ص ٤٦ - ٤٧ .

أو يناقضه ثم جاء تأويل هوميروس المجازى والميثولوجيا مطابقين لهذا التمييز حتى كان اليوم الذى طبق فيه فيلون أعظم ممثلى مدرسة الإسكندرية اليهودية هذا التأويل على الكتاب المقدس . ولهذا كان آدم بالنسبة له هو عقل أكثر قرباً من الأرض من العقل الأول الذى خلقه الله ، وكانت حواء هى الإحساس الذى ألحق بالعقل - آدم ، وكان الثعبان يشير إلى العقل الخاضع للإحساس والذى يختار اللذة ، وهكذا . والكلام الموحى به ليس له أبدأ فى نظر العقل قيمة فى ذاته ، فالقيمة كلها مقصورة على الروح التى يدركها العقل نفسه . إن الله لم يتكلم إلا للبسطاء ، أما الصفوة فهى تجد الحقيقة الحققة الخاصة بها .

إن الدين - وهذا ينطبق على كل العصور - ليس إلا مسألة ضمير ، فهو مؤسسة ، ومن هذا المنطلق هو يشير مشكلة اجتماعية ألا وهى مشكلة السلطة ، وعلى وجه التحديد مشكلة الخلافة وهى مسألة كثر الجدل حولها بشدة فى الإسلام ، وجاء لها الإخوان بحل أتم تحديد طابع اتجاههم ، إن الأمة مجمعة فيما يقولون على المطالبة بضرورة وجود خليفة . لا بد بالفعل من وجود سلطة للمحافظة على الأمة والعقيدة ، وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والفصل بين علماء الكلام حتى يتبع كل المسلمين نفس الاتجاه . والإجماع يبطل ما أن يتعلق الأمر بمعرفة من يستحق الخلافة . والخلافة أى خلافة الرسول نوعان هما خلافة الرسول وخلافة الملكية إذ أن النبوة والملكية غايتهما التمايزتين ولكل منهما فضائل خاصة بها . وهذه الفضائل يمكن أن توجد إما مجتمعة فى رجل واحد فى فترة معينة عندئذ يكون هذا الرجل رسولا مبعوثاً وملكاً وإما موزعة بين رجلين أحدهما نبي والآخر ملك . يجب إذن أن يشاركاً سوياً بما أن الدين هو أساس السلطة الزمانية ، وهذه كارثة الدين ، لأن الملك إذا كان يدين بدين مخالف فى إمكانه مثلما فعل فرعون مع اليهود أن يقضى على المؤمنين هذا فضلاً عن أن الناس تميل بطبيعتها إلى اتباع دين ملوكها (١) . ومعنى

هذا أن ما أن ترسخ تعاليم الدين وما أن يختفى النبي حتى يكون الفصل بين السلطتين أمراً حتمياً . وهذه القاعلة تفرض نفسها خاصة وأن بعض سمات طابع الملوك ، كما يقول الإخوان بعد ذلك مباشرة ، تتعارض مع فضائل النبوة ، إذ أن الملكية شيء زمانى بينما النبوة شيء روحى وخاصة أن السماء والأرض هما أشبه بالنقيضين . وأغلب الملوك يرغبون فى خيرات الأرض ويسهون عن العالم الأخرى بينما الأنبياء يدعون إلى الانفصال عن العالم وإلى التطلع إلى الحياة الأخرى . وكان من الصعب عليهم أن يكونوا (أى الإخوان) أكثر وضوحاً ، ومما لا شك فيه أن هذه الأفكار المعلنة هى التى جعلت « الإخوان » يبذلون وكأنهم تنظيم يسعى إلى قلب النظام السياسى بواسطة إصلاح العقول محتذين حذو أساتذتهم الفيثاغوريين الذين كانوا قد استولوا بالفعل على الحكم فى أكثر من مدينة يونانية ، قبلهم بخمسة عشر قرناً .

تلك سادنى هى بعض الأفكار التى كانت تنتشر منذ ألف عام فى العالم الإسلامى . وليس من بينها واحدة مبتكرة ولا حتى تلك التى تتعلق بمفهوم الدين وبمسألة الخلافة ، فجميعها كانت قد صيغت من قبل . إلا أنها فى مجموعها تعليمية وكذلك كانت خاصة الروح التى صدرت عنها . إن هذا المجموع من الأفكار هو نتيجة اختيار واسع كان ممكناً نظراً لالتقاء أديان وثقافات مختلفة فى ذات البقعة المكانية ، حيث كان للثقافة اليونانية نصيب الأسد بفضل تركيبها العقلانى ولكونها قد اضطبغت هى نفسها بالروح الشرقية . والروح هنا عقلانية واضحة انطلقت للتوفيق بين الفلسفة والدين فنجحت فى جعل الدين « الوضعى » مجرد نظام يخدم العامة ويناسبها كما نجحت فى أن تصيغ الفلسفة فى دين أسمى ، دين متحرر من كل يقين حرفى وله حلوله الخاصة فيما يتعلق بأصل الأشياء ، والخلق فى ستة أيام ، وطبيعة الله وطبيعة العالم ، وحجم الوجود الإلهى ، وأصل النفس ، ومكان الخطيئة الأصلية ، والبعث والجزاء الأخرى . إنها فلسفة يكملها علم التنجيم والسحر اللذان من

شأنهما ضمان أقصى قدر من المعرفة والقدرة للإنسان ويتوجها تصوف يسمو فيه الإنسان حتى يقترب من الله ويحقق سعادته بقدراته هو فحسب . وبالطبع هناك الكثير مما يمكن قوله عن مثل هذا الموقف ولكن تكفي بنا بضعة كلمات . إذا كان الوحي هو ما عرفناه للتو ، بمعنى أنه نسق من القوانين العملية ومن المعتقدات البسيطة المنظمة بحيث نجعل احترام القوانين ممكناً ، فمن الطبيعي أن يظل العقل هو صاحب الاختصاص في البحث عن الحقيقة ، وأن يكون على الدين الانحناء في كل مرة تناقضه الفلسفة . ولكن إذا كان الوحي يحتوي على معطيات تتعلق بوجود الله من حيث طبيعته اللانهاية ، هي معطيات نقلت إلينا بفضل الخير المحض وبهدف تحقيق سمو الإنسان ليدنو من مقام الله بهدف جعله يشارك في الحياة الإلهية ، فإن الأمر هنا يتعاق بنفسق من المعرفة يتجاوز تماماً قدرة العقل سواء أكان عقل الفلاسفة أم عقل الشعوب ، إلى نسق فائق للطبيعة . هل نقول إن العقل تراجع تماماً ؟ لا ، لقد بقي عليه الكثير مما يجب فعله فأولا إذا كان المعطى موحى به فإن أسباب الإيمان به ليست كذلك . ولذا فالعقل يمكنه بل ويجب عليه أن يفحصها وبعد ذلك يمكنه أن ينتهي إلى أنه من المعقول أن تؤمن بها . ثم عليه (على العقل) أن يبين بعد ذلك أن المعطى الموحى به لا يحتوي على أى تناقض . وهو يبرزه بتشبيهات من شأنها تقريبه من إدراكنا بقدر الإمكان . إن اتفاق العقل والإيمان لا يعنى توضيحاً كاملاً من قبل العقل لموضوعات الإيمان وهو ما يعارض ذات مفهوم الإيمان ، ولكنه اتفاق العقل مع أسس ونصوص العقيدة . وهكذا تصبح العقيدة معقولة بدون أن تكون عقلانية ، ويحافظ في آن واحد على تعالى اللانهاى وعلى طبيعة العقل ، حتى يحين الوقت الذى ينقشع فيه الظلام بواسطة نور المجد .

القلق الانساني في الفكر اليوناني

القلق الانساني في الفكر اليوناني (٠)

« كان ضرورياً كذلك أن يتعلم الإنسان من الوحي الإلهي من أجل أن يتمكن العقل الإنساني من اكتشاف ما يمكنه اكتشافه عن الله .. وذلك لأن الحقيقة الخاصة بالله والتي يمكن للعقل الوصول إليها لن يحظى بها إلا عدد قليل من الناس وبعد زمن طويل ، وقد اختلطت بالعديد من الأخطاء إلا أن الخلاص الشامل للإنسان ، الخلاص الموجود في الله يعتمد على معرفة هذه الحقيقة الخاصة بالله . وبالتالي ليتحقق الخلاص للإنسان بطريقة أفضل وأضمن كان من الضروري أن يتعلم الإنسان الأمور المقدسة من الوحي الإلهي » .

القديس توماس الإكويني : الخلاصة اللاهوتية

الجزء الأول . المسألة الأولى ، الفصل الأول .

من بين كل أنواع القلق التي تعذب الإنسان ثمة واحد يتعلق بتصوره ذاته وما الأنواع الأخرى إلا نتاج له ، إلا إذا كانت مجرد اضطرابات لا طائل منها . فقبل أن ينتمي الإنسان لجنس بعينه أو لبلد ما ، وقبل أن ينتمي لطبقة اجتماعية أو أن يزاول مهنة فإن الإنسان إنسان ، ومن هذه الزاوية فإن له قانونه الذي يجب أن يتحكم في كل نشاطه . وطالما هو لم يحدد لذاته طبيعته ومكانته في الكون ، وطالما هو لم يكشف قانونه ، أو إذا كان قد اكتشفه طالما هو لم يتبعه تماماً فهو ضحية لقلق أساسي هو على رجه التحديد قلق إنساني لأنه يطرح عليه مشكلة وجوده . ونحن نعلم نحن المؤمنين ما يجب أن نعتقد فيه فيما يتعلق بأصل وجودنا وبحياتنا وبغايتنا وبالوسائل التي يجب أن نأخذ بها لتحقيق هذه الغاية . ونحن نعرف ذلك أولاً من خلال العقيدة ،

• محاضرة الأستاذ يوسف كرم أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية ومنشور في كراسات الحلقة التومانية Cahiers du Cercle Thomiste السنة السادسة العدد ٤ ، القاهرة أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٣٩ ، من ص ٢٠٤ إلى ٢٢٠ .

وهذه المعرفة شأنها شأن الفنارة التي تحدد الميناء للملاحين ، فهي ترشد خطوات عقلنا وتساندها في محاولته هو الآخر اكتساب اليقين بوسائله الخاصة .

ولكن كم هم كثيرون الذين عرفوا ذلك في الماضي ، وكم هم كثيرون الذين لا يعرفون ذلك حالياً نتيجة لتعذر وجود هذا العون الفوقى .. فكم من عبقرية قوية تفحصت السر بكل ما لعقولها من قوة ومع ذلك لم تتوصل إلا لحقيقة ناقصة ينقصها اليقين ، هذا النوع من اليقين الصلب الذى يقضى على كل خوف من الخطأ .

ولتقدير قيمة هذا العون تقديرأ سليمايكفى أن نتذكر كيف عاجلت هذه المجتمعات التي حرمت من الوحي مشكلة القلق الإنسانى هذه ، وقدر الخلل الذى أوجدته له . ومن بين هذه المجتمعات هناك من يقدم لنا تجربة مميزة ونعنى بها تجربة الشعب اليونانى مبدع العلم والفلسفة ، والذى كانت حضارته الرائعة أما لحضارتنا ، والذى تأمل عقله المنطق والنفاذ المشاكل من كل الزوايا والذى كان أدبه يقيناً هو أثرى آداب العصور القديمة وأقواها ، فضلاً عن كونه معروفاً لدينا أكثر من غيره . هذه التجربة هي التى أريد أن أرسم خطوطها أمامكم لأستخلص منها فيما بعد العبرة .

استمرت التجربة اليونانية في خطوطها الأساسية من القرن التاسع إلى القرن الثالث قبل الميلاد . وبدايتها تمثل خلاصة التطور السابق عليها ، أما نهايتها فتشتمل على الأفكار المختلفة التى ستتحكم في بقية فترة العالم القديم نقطة انطلاقنا ستكون إذن أعمال هوميروس التى هي أقدم وثيقة أدبية بالنسبة لنا وأعنى بها الإلياذة التى تقع في القرن التاسع والأوديسة التى تقع في نهاية ذات القرن أو في النصف الأول من القرن الثامن . إن صورة العالم الروحي الذى تقدمه لنا هذه القصائد مظلمة للغاية فالآلهة هي كائنات فائقة للطبيعة الإنسانية وإن كانت لها صفاتها مع تضخمها لتتناسب بشكل طبيعى

مع أحجامها ، ولها كذلك نقائصنا ، بل وأبشع هذه النقائص ، وهى فى علاقاتها بعضها ببعض الآخر وعلاقاتها بالبشر لا تحفل بالعدل ولا بالفضيلة ، والخديعة والعنف هى أسلحتها للنجاح ، أما الفضيلة فهى فى رأيها الصريح تضر بصاحبها الساذج . وبالرغم من هذا فتنة أناس مؤمنون بها (بالفضيلة) وراغبون فى التعلق بها .. وهم يبذلون جهودهم فى صراع عقيم فى مواجهة مصير متقلب وقاسى تضغط به الآلهة بكل قواها عليهم (على البشر) . ويتحول الموتى فى العالم السفلى الذى ينتمون إليه إلى أشباح مصيرها أن تحيا حياة هى ظل للوجود وخاوية من كل مفهوم خلقى للشواب وللعباقرة هذه الحياة تجعل البشر يفضلون عليها أحقر أنواع الحياة على سطح الأرض وفى ضوء النهار . وسواء أكان الأمر يتعلق بهذا العالم أو ذاك فإن مصير الإنسان كان محبطاً بشكل لا يحتمل .

ومع ذلك يجب أن نذكر أن هذا الشعر الذى كان ينشد فى بلاطات أمراء أيونية المتبرجة والطائشة لم يكن يمثل الصوت الحقيقى للضمير اليونانى . فقد كان هذا الضمير يعرف ويمتدح ويحترم فضائل قديمة . رهل يمكن لمجتمع أن يعيش بشكل آخر ؟ . إلا أن هذا الصوت لن يجد التعبير الأدبى عنه إلا بعد هذا بقرن من الزمان مع هزيرد أول الشعراء التربويين فى اليونان بل وفى الغرب كله . ولأنه كان فلاحاً من تراقيا فقد كان أقرب للفطرة السليمة وأكثر وعياً بحقيقة الأشياء . لقد تأمل الفكر الذى تراكم عند أجداده فيما يتعلق بالآلهة وبالإنسان وبظروف الحياة ، وضمن كل هذه الحكمة فى قصيدة بعنوان « الأعمال والأيام » نظمها من أجل الفلاحين من مواطنيه . وتتميز هذه القصيدة بالنفحة الدنية السارية فيها وباللجة الجمهورية التى يتحدث بها عن الأمور الخلقية . يقول : « إن زيوس عادل وهو يطالب البشر بأن يكونوا عادلين كذلك ، لأنه منحهم هبة العدالة ، وعينه ترى كل شئ وقدرته تنقم للنظام إذا ما خرق . كان ذلك هو تصور العام الذى قدمه فى أشكال مختلفة وغنى عن القول إننا يجب ألا نبحث فى هذه

القضية عن دقائق أخرى فنحن هنا في شروق الفكر الواعي ، ويجب أن نكتفي بهذا التأكيد للعدالة المطلقة . ومع هذا فقد ظل اليوناني يؤرقه القدر أكثر مما تطمثه عدالة زيوس : وهذا الأرق المسيطر عليه سيكون هو أساس التراجيديات في القرن الخامس وستستمر وطأته طويلا على العقول :

ومنذ زمن بعيد جداً تكون رد فعل تجاه السحق الذي يتعرض له الإنسان ، وترجم رد الفعل هذا في ديانات صنف المؤمنين بها هيراركيا ، اشتملت على ارتفاعات ودرجات متعددة وهذا هو مصدر تسميتها بالأسرار . وكانت الفكرة المسيطرة عليها هي البحث عن الخلاص ، خلاص كل إنسان : ولذا فعلى خلاف الدين الرسمي المقصور على المواطنين الأحرار كانت هذه « الأسرار » تقوم بالتبشير كما كانت ترحب بالأغراب وبالعبيد . وكانت أشهر هذه الظواهر الدينية هي أسرار الـوزير والأورفية .

والوزير بلدة صغيرة تقع في شمال غرب أثينا ظلت حرة لمدة طويلة قبل أن تنضم لهذه المدينة الكبيرة في فترة سابقة على القرن السابع قبل الميلاد : وكانت منبعاً ومركزاً لعبادة انتشرت في كل اليونان . عبادة مادية ظلت في مرتبة أدنى من غيرها . لم تكن تفرض أية تعاليم ، كما لم تكن تشيد خاصة بأى كمال خلقى ، ولكنها كانت تزعم ضمان الرفاهية لأتباعها في هذا العالم والسعادة في العالم الآخر بفضل مجموعة من الشعائر فحسب . كان أتباعها يقومون ببعض الأفعال ، وينطقون ببعض العبارات ، ويحضرون ليلاً عرضاً للدراما مقدسة ، ويشاركون فيها جزئياً مما كان يخلق بينهم وبين آلهة هذه الدراما وحدة في الشعور وتماثلاً . وكانوا يخلقون في نفوسهم نشوة بواسطة رقصات وصرخات وموسيقى صاخبة . أما فيما يتعلق بالحياة الأخرى فلم تكن تقدم عنها لأتباعها أى تصور محدد ، إنما كان الخيال الفردى هو الذى يساهم على قدر طاقته في هذه الخلوة ، إذ كان هؤلاء الأتباع يتصورون مثلاً « بحيرة كبيرة وثعابين ووحوشاً كما يتصورون أن ثمة غيصات للرنند على الجانب الآخر من البحيرة حيث ترقص مجموعات سعيدة من الرجال والنساء على أنغام المزامير تحت ضوء بديع » .

وعلى خلاف ذلك كانت الأورفية عميقة وجادة ، فقد كان لها نبيها أورفيوس ، وهو وجه أسطوري أو شخصية حقيقية احتضنتها الميثولوجيا فأصبحت بطلا موسيقياً هبط إلى الجحيم ثم صعد منه . وكانت لها أسطورتها المقدسة التي تكون نسيج تصورها الدرامي كما كان لها نظرية عن الإنسان وعن العالم . أما الإنسان فهو يتكون من عنصرين متضادين هما الجسم مبدأ الشر والنفس مبدأ الخير . والنفس توجد في الجسم كما لو كانت في سجن . ويجب فك قيودها وتحريرها بالسيطرة على الجسم خلال إقامته ومن خلال الشعائر . إن هذه العقيدة المزدوجة تظهر النفس وتمهد لخلاصها . لم لا ؟ إن التطهر عمل صعب وهو يحتاج لنفس طويل لا تكفيه حياة أرضية واحدة ، بل لابد من سلسلة من تكرار الميلاد لتستعيد النفس بعدها طبيعتها الخاصة ولتحيا حياة سعيدة تتحد فيها بالآلوهية . والعالم في جملته يتحكم فيه الآلهة العادلة الخيرة . والآلهة هي سادتنا الذين يمتلكوننا ولذا فإن الانتحار هو أساس بحقهم علينا كما هو عزوف عن التجربة وبالتالي عن الجزاء . نحن مطالبون باحترام الحياة في صورها الأخرى سواء أكانت النباتية أو الحيوانية التي تستر وراءها نفوس إنسانية وهي في سبيلها للتطهر .

أن هذا المذهب هو بلا شك اقتباس أفكار أجنبية مصرية وهندوسية إذ أن الزهد والتصوف ليسا من طابع المزاج اليوناني . ويمكن أن نجد تأكيداً لهذا في كون الأورفية نالت عبادة خاصة بينما اختصت الدولة الأثينية أسرار الوزير ، وفي هذا الأمر الثاني ألا وهو انتشار الأورفية بشكل أكبر في جنوب إيطاليا الذي كان عندئذ بلداً جديداً بدأ اليونان في احتلاله منذ القرن السابع . وفيه هبط فيثاغورس قادماً من ساموس بحرأ في عام ٥٤٠ تقريباً وفيه كون فرقة كانت نوعاً من الأورفية العقلانية أي المتخففة من الأسطورة ومن الشعائر العملية والمدعمة بفكرة أن اكتساب العلم هو أكثر وسائل التطهر فاعلية . وفي هذا البلد أيضاً كان أنبادوقليس هو رسول التطهر بعد ذلك بقرن من الزمان . وبعد ذلك جاء أفلاطون لينغمس فيه ثم لأنينا وقد أصبح أكثر أورفية وأكثر فيثاغورية مما كان عليه في حياة أستاذه سقراط

بحيث إننا للتي بالأروفية عند منبع التيار الروحي الكبير الذي سيحتد في الفكر اليوناني والذي علينا الآن فحصه عند ممثليه الخالدين الثلاثة : سقراط وأفلاطون وأرسطو .

إن مسألة معرفة شخصية سقراط الحقيقية تلك المسألة التي يثيرها أمران أولهما أن هذا الفيلسوف كان يكتفي بالتعليم دون التدوين ، وثانيهما أن الشهادات التي وصلت إلينا بصدده لا تتفق فيما بينها ، هذه المسألة يجب ألا تستوقفنا هنا ، لأن ما يعنى موضوعنا في المقام الأول هو تاريخ الأفكار وليس تاريخ الأشخاص . ومن جهة أخرى لقد رسم لنا أفلاطون صورة تثير اهتمامنا إلى حد كبير ولو على سبيل أنها مجرد صورة . وما أعنيه هنا هو بالذات هذا الدفاع الذي أراد أن يجي فيه ، بعد مضي ثلاث سنوات على هذه القضية الشهيرة ، نفس المشهد وأن يكرر دفاع المتهم . ها هو سقراط أمام محكمة أثينا الديمقراطية التي تتكون من مجموعة ضخمة من أفراد الشعب تقرب من الخمسمائة ، وقد اختبروا بالقرعة وكلفوا بإبداء الرأي في تهمة بالإلحاد . ويذكرهم سقراط بأتهام قديم كان قد وجهه له أرسطوفان منذ ثلاثة عشر سنة في مسرحية « السحب » وكان هذا المؤلف الكوميدي قد أعلن أنه (أي سقراط) قادر على البحث علناً فيما يحدث تحت الأرض وفي السماء ، وقادر على الانتصار للعقيدة الفاسدة وعلى تعليم الآخرين أن يفعلوا مثله .. وهذا يعنى أنه فحص كعالم طبيعي المجالات الرفيعة والمشهورة بأنها إلهية ، مثل السماء وظلام عالم الموتى ، وأنه ينشر فن السوفسطائيين ، هؤلاء الأساتذة الذين كانوا يفخرون بقلوبهم على مناقشة كل شيء والذين كانوا يزرعون الشك في العقول بحجة أنهم يعلمون الخطابة . ولكن سقراط يحتج ضد هذه الوشاية المزدوجة « حقيقة إنها الإثنيون ليس لدى أدنى فكرة عن كل هذا . وأنى لأستشهد بأغلييتكم .. وأدعه للحديث كل من سمعني منكم أتحدث .. (١)

لم يكن سوفسطائياً ، كما لم يكن عالماً طبيعياً فما هو علمه إذن . : إنه يصرح بوضوح « إنه العلم الخاص بالإنسان » (١) هذه هي طرافة سقراط ، فالإنسان عنده هو الذى ينبغى دراسته لا السماء ولا الأرض ، وهذه الدراسة هي وحدها الضرورية . ألم يكن قد قرأ في معبد أبولو هذه الحكمة الشهيرة « اعرف نفسك بنفسك » .. وألم تكن كاهنة الله قد أعلنت أنه أحكم الرجال (٢) ، لأنه بالذات ركز كل جهوده في هذه المعرفة .. إن مثل هذا الوصف المقدس ليس مجاملة تافهة بل هو تكليف ، هي رسالة تجاه البشر ، رسالة شاقة وخطرة ، ولكنها جميلة وملحة . لنستمع إليه يقول .. « هه ربما قيل لى ألا تنجبل من كونك قد عشت حياة تدفع بك اليوم إلى الموت » .. « ومن حتى أن أجيب على هذا » من السئ تأكيد أن إنساناً له قيمة عليه أن يحسب فرصة في الحياة والموت بدلا من أن ينظر فحسب عندما يتصرف فيما إذا كان ما يفعله صواباً أم لا ، (٣) وذلك لأن المبدأ الحقيقى أيها الأثينيون هو هذا .. إن من يشغل موقعا من واجبه أن يظل ثابتاً فيه مهما كانت المخاطر (٤) . « عندما كان انزعاء انذين انتخبتموهم يكلفونى بموقع (في معركة) كنت أبى ثابتاً ، كما لا يفعل أحد في المكان المحدد ، وأنا أعرض للموت ، فإذا ما كلفنى الله بمهمة أن أحيى متفلسفاً متأملاً أنا ومعى الآخرون ، فهل كنت أتخلى عن هذا التكليف . خوفاً من أى شئ آخر (٥) » .

ثم يواجه القرصين المحتملين . البراءة أو الإلزام .. وهو لا يتوقع براءة تامة وسهلة . « إذا كنتم تريدون أن تفرضوا على شرط عدم التفلسف في مقابل الإفراج عني سأقول لكم لا سأطيع الله ولن أطيعكم ، وطالما هناك نفس يتردد في صبرى فكونوا على ثقة من أنني لن أكف عن التفلسف ،

20 d (١)

12 a (٢)

28 a (٣)

28 d (٤)

28 e-29 a (٥)

وعن أن أعظكم ، وعن أن أعلم كل من أقابله منكم ، وسأقول له كما اعتدت أن أفعل .. « ما بالك أيها الصديق لا تهمل من الاهتمام بروتك وسمعتك ، أما عقلك ، وأما الحقيقة وأما نفسك التي ينبغي السمو بها بلا توقف ، فلا تهمل بها جميعاً (١) » عبارات رائعة تطرح بقوة هائلة مشكلة النفس وتحدد بوضوح دعوة الفيلسوف .

ولنتناول الآن الفرض الآخر .. « إذا حكمتم على بالموت فإن الضرر سيلحق بكم أكثر مما سيلحق بي لأنكم لن تجدوا بسهولة رجلاً آخر مرتبطاً بكم بإرادة الإلهية لحكمكم » (٢) ثم تصبح عبارته أكثر إلحاحاً . « اسألوا أنفسكم إذا كان من الممكن لإنسان تجاهل كل المصالح الشخصية كما فعلت ، وإذا كان من الممكن تحمل عواقب ذلك كما أفعل منذ سنوات مضت لأتفرغ للاهتمام بكم وذلك لحكمكم على أن تصبحوا أفضل مما أنتم عليه ، دون أن آخذ أبداً أجراً على هذا ودون أن أطلب شيئاً (كما يفعل السوفسطائية) أبداً ، وإني لأقدم دليلاً يؤكد بما فيه الكفاية صدق قولي .. هو فقرى (٣) » .

ولكن ذلك كله لا يجدي ، لقد حكم متهمو سقراط وأعداؤه عليه بالموت بأغلبية حمقاء . وعندئذ يلقي خطابين أخيرين في الأول يتوجه إلى هذه الأغلبية . ويرز في الأول فقرة تلخصه جيداً . يقول . « الآن سنخرج جميعاً من هنا أنا وقد حكمتم على بالموت والذين اتهموني وقد اتهمتهم الحقيقة بالغش والظلم . وإني لألتزم ، مثلهم بحكمهم . ومما لا شك فيه أن الأمر كان لابد وأن يكون على هذا النحو وإني لأعتقد أن الأمور جرت على النحو الذي كان ينبغي أن تكون عليه (٤) » . إنه تلخيص رائع نجد فيه جنباً إلى جنب الاحتجاج الأبى من قبل البراءة ضد الظلم المتصير ، وشجاعة

29 c (١)

30 c-e (٢)

31 a bc (٣)

93 b (٤)

الضمير المستقيم الواثق من نفسه ، والخضوع الرفيع من قبل العقل المقتنع بأن العالم أحسن صنعه بالرغم من كل القبح الموجود فيه وذلك لأن انتصار الشر ليس إلا ظاهرياً . وسيعبر سقراط عن هذا الاقتناع بكلمات خاصة ، مفصلاً بذلك عن سر قوته .

وفي الخطاب الثاني يتجه بالفعل إلى الذين برؤوه فيقول : « إن ما يحدث لي شيئاً طيباً بالنسبة لي ، فيقينا نحن نخطئ عندما نتصور أن الموت شر .. فلنفكر في الأمر بالفعل .. فثمة أمران .. إما أن الذي يموت لا يصبح شيئاً ، وفي هذه الحالة ، لا يشعر بأى شيء وإما يكون الموت رحيلاً كما يقال (في الأورفية) ، أو انتقالاً للنفس من هذا المكان إلى مكان آخر .. إن هذه الثقة تجاه الموت ، يجب أن تشعروا بها مثلي ، إذا ما وعيتم فحسب هذه الحقيقة أنه ليس ثمة سر ممكن بالنسبة للإنسان الخير ، لا في هذه الحياة ولا في الحياة الأخرى ، وأن الآلهة ليست غير مبالية بمصيره .. وهذا هو سبب أنني لا أضمر حقداً للذين حكموا علي بالإعدام ولا للذين اتهموني » (١) .

وهكذا قدم لنا سقراط على أنه إنسان يشعر بعمق بالقلق الإنساني فكرياً حياته بعد أن اكتشف كلمة السر لإيقاظ هذا القلق النبيل في نفوس مواطنيه ولنقل إيمانه وأمله إليهم . هو موقف للقلق ومثير للضمائر ونكرر أنه لا يهمننا كثيراً أن يكون سقراط قد فكر وقد تكلم على هذا النحو ، فيكفي أن هذه الأمور السامية قد فكر فيها وأنها قد كتبت في أثينا في بداية القرن الرابع قبل الميلاد وأغلب الظن حوالي عام ٣٩٦ .

ولم يكن يسع أفلاطون راوى أو مؤلف هذه الأمور إلا أن يعود إليها مرة أخرى لحسابه الخاص . فعل ذلك مراراً طوال حياته الطويلة ، مشغله مشكلة العالم الآخر ، ومن هذه الزاوية يعد عمله فريداً في الأدب القديم

وثمة مؤلفان فحسب من أعماله سنتوقف عندهما لأنهما يعالجان هذا الموضوع بشكل مباشر أكثر . أحدهما فيلون . والمشهد هنا يلور في السجن حيث ينتظر سقراط تنفيذ الحكم . واليوم أتى أصدقاؤه الذين كانوا يأتون كل يوم منذ الصباح للملازمة ، مبكرين عن العادة إذ أن على معلمهم في المساء وعند غروب الشمس ، أن يشرب الكأس القاتل . فيما يقضون اليوم .. في التفلسف بالطبع ويسوق الظرف الموضوع . إنهم يتحاورون في الموت وفي النفس وفي الخلود . وتقدم الحجج التي تثير مجموعة كبيرة من الأسئلة . ويدير سقراط النقاش بسيطرته وبشاشته المعتادتين . وبعد أن فحصت كل أدلة خلود النفس ، يبدى أحد المتحاورين شكوكاً بصدد قيمتها ويجيبه . سقراط بأن ما قيل ليس كل ما ينبغي قوله . فمن البقيني أنه ما يزال هناك أكثر من نقطة مشكوك فيها ، (١) ويتدخل متحاوراً آخر ليقول عبارات عجيبة . ها هي .. ، فيما يتعلق بمثل هذه المسائل فإن المعرفة اليقينية في الحياة الحاضرة تكون أمراً عسيراً للغاية إن لم يكن مستحيلاً . نحن إذ نسحب من هذه المباراة دون أن نمل من النظر في كل الاتجاهات فمعي هذا أن نفوسنا هشة .. فلا بد من محاولة تحقيق مثل هذه الاحتمالات . عدم ترك أية فرصة للتعليم أو البحث اعتماداً على الذات ، أو إذا ما عجزنا عن هذا أو ذاك أن نأخذ من تراثنا الإنساني ما هو في نهاية الأمر الأفضل والأقل استحقاقاً للكراهية ، وأن نستسلم وكأن لوحاً خشبياً يحملنا وعليه نغامر برحلة حياتنا نظراً لعدم إمكانية القيام بهذه الرحلة براً بقدر أكبر من الأمان وبقدر أقل من المخاطرة ، على متن وسيلة انتقال أصلب .. وأعني بهذا الوحي الإلهي ، (٢) ويعترف سقراط بأن ثمة فحصاً جديداً للمسألة يفرض نفسه ، ولذا تستأنف المناقشة . وفي نهاية المطاف يعلن الشكاك أنهم قد اقتنعوا . ويوصيهم سقراط بالرغم من ذلك بفحص الأدلة ومقدماتها بشكل أعمق فهو شخصياً مقتنع بقوة بالخلود . وعندما يؤمن إنسان بوجود النفس .

(١) 84 c

(٢) 85 cd

وبالحير وبالحق وبالعدالة ، فهو ينفرد بقوة من قبول الانتصار النهائي للمادة لعدم جدوى الوجود الإنساني . ولكنه يبحث عن الدليل الحاسم ، القاطع الذى يحقق الاقتناع ويبطل كل شك . رها هو ، فى محاولة أخيرة ، يلتقط فكرة المجازفة التى ألقى بها صديقه ليقول .. « إذا كانت النفس حقاً خالدة ، فهى تطالبنا بأن نعى بها ... لأنه فى هذه الحالة تكون هناك مخاطرة رهيبية فى علم العناية بها . إن هذه هى فى رأى المجازفة التى يليق الإتيان بها ، تلك التى تستحق العناء إذا كنا نؤمن بهذا الخلود . إن هذه المجازفة جميلة بالفعل » (١) رينتهى النهار ، وتلقى الشمس بأخر أشعتها على حوائط السجن ويظهر السجناء حاملاً الكأس ، فيأخذ سقراط « لبشره حتى الثمالة مع احتفاظه بهلوثه ، بدون أدنى اضطراب ، وبدون أى تغيير لافى لونه ولا فى قسماته » . (٢)

أما العمل الآخر فهو المائدة . هى مائدة اجتمع عليها أصدقاء الشاعر أجاثون للاحتفال بالنجاح الهائل الذى حققته إحدى مسرحياته ، وبدلاً من ترك المناقشة تلور كيفما اتفق قرروا أن يعالج كل منهم حسب دوره موضوعاً محدداً ، ويقع الاختيار على الحب . وبلسان سقراط يعالج أفلاطون نظريته . فى رأيه أن الحب هو هذا القلق الذى يشغلنا . ويتم العرض على مرحلتين : الأولى هى تحليل للحب والتالية هى عرض للمسار الذى يتبعه الحب الواعى ليحقق الإشباع الكامل .

إن تحليل نفسنا يكشف لنا عن وجود قوة كبيرة بها قوة تحركنا باستمرار ، هى الحب . إن الحب رغبة تولدت عن الحرمان فنحن لا نرغب فيما نملكه . إنه قلق دائم واتجاه للخير عليه أن يملأ فراغ الحرمان . الحب ينطلق إذن من الخير وينتهى للخير ، فهو شئ غير كامل هو وسط فى حركة تذهب من الحرمان من الخير إلى امتلاك الخير . هو يريد امتلاكاً خالداً

707 b c, 114 d (١)

117 b c . (٢)

لأنه من العبث ومما هو مضاد للطبيعة أن نرغب في الخير لفترة فحسب .
إن الخلود متضمن في الرغبة في الخير ، وباختصار فإن الحب هو المجهود
الذي يبذله الكائن القان لبلوغ الخلود .

إلا أن الحب فينا ينزع أولاً للأجسام ، للصور وللألوان ، معتقداً أن
هذه هي غايته ولكن النفس الحكيمة تدرك أن الجمال الحسى مؤقت ،
زائل ، وأنه جمال غير حقيقى ، ومحبط وغير كاف لاستنفاذ قدرتنا على
الحب . وهى تدرك أن الصفات التى تجعل الأجسام محبوبة ترجع إلى النفس ،
ولذا فهى تعكف على حب النفس أياً كان غلافها الخارجى لأنها تعلم أن
النفس جميلة فى ذاتها . لكن ما يجعل النفس بلورها جميلة هو العلم والفن
والفضيلة التى تتحلّى بها ، ولذا فالنفس الحكيمة تتعلق بهذه الأنواع المثالية
من الجمال ثم تصعد درجة أخيرة .. فهى تبين عنصراً مشتركاً بين هذه
الجماليات المثالية به تكون جميلة ، هو عنصر يمثل فى كل منها انعكاس الجمال
بذاته ، الجمال المعلن ، وغير المخلوق ، والخالد ، الذى نحبه لذاته والذى يفرض
على كل من يتأمله التعلق الكامل والدائم به : (١)

ذلك هو التسامى الأفلاطونى فى خطوطه العريضة المبسطة الذى يحدث
بلا مقاومة إذا ما انتبهنا إلى المعنى الحقيقى للزعة العميقة التى تحركنا وتدفعنا
دائماً نحو المطلق ، المطلق من حيث الكمال ومن حيث المدة إنه للدليل الجديد
على الخلود استنبط من الزعة الأساسية لوجودنا .

وفى نهاية الأمر كان أرسطو مؤكداً لهذا مثل أستاذه ، وإن فعل ذلك
ربما بقدر أقل من الحماس ومن التسامى ومن الوضوح . رجع للدليل لا
من أدلة أفلاطون وقال إن النفس الإنسانية تحظى بمعرفة مزدوجة حسية
وعقلية ، الأولى تنصب على الأشياء الجسدية لتدركها فى خصوصياتها ،
والثانية تدرك الأشياء الجسدية فى صورتها المجردة ، اللامادية فضلاً

عن كونها تترك أشياء لا مادية في ذاتها مثل الفضيلة ، والعلم والنفس والله .
إن عملية الإدراك تتم إذن بدون عضو لأن العضو من شأنه أن يجعل المعرفة
بالضرورة محدودة وملموسة . وبما أن للنفس عملها الخاص فهي تتعالى على
الجسم : ولذا « فهي عندما تأتي إلينا يكون لها وجودها الخاص الذي
لا يفسد » (١).

بما أن هذه كانت هي طبيعة النفس فقد ترتب عليها أن غايتها ليست
هي اللذة ، لأن الحيوان يشعر باللذة هو كذلك ، ولأن الإنسان لا يشعر بها
إلا من خلال ما به من حيوانية ، وليس من خلال ما يميزه عن الحيوان
وما يمثل وظيفته الخاصة . وبما أن الخير أو كمال الوجود لا يتمثل إلا في
التحقق الكامل لوظيفته ، وبما أن وظيفة الإنسان الخاصة هي حياة العقل
فإن خير الإنسان لا بد وأن يتمثل في أفضل ممارسة لهذه الوظيفة . (٢)

وما هو التسامي الذي أتى بعد الاستدلال الوضعي .. « إن العقل لا يشغل
إلا جزءاً صغيراً ، ولكنه يتجاوز تماماً كل القدرات الأخرى من حيث القوة
والرتبة . يجب إذن ألا نتبع اقتراح الذين يقولون إننا بشر وإننا يجب
أن نقصر فكرنا على الأشياء الإنسانية . على العكس فإن علينا أن نتعلق بقدر
المستطاع بالحياة الخالدة وأن نسعى بكل جهودنا لأرقى حياة تستطيع طبيعتنا
أن تحياها ، لأن مثل هذه الحياة هي أكثر أنواع الحياة إنسانية . إن
التأمل هو حياة الآلهة وهو فضيلتها الوحيدة ، والإنسان يمارسه بالجانب الإلهي
الموجود فيه » .

وبعد أرسطو ضعف التأمل الفلسفي الكبير واقتصرت الفلسفة على الأخلاق.
هذا الضعف وهذا الاقتصار كانا قد بدءا حتى في حياة أفلاطون ،
مع بعض المستمعين لسقراط الذين جاءوا بعد موته بمذاهب متنوعة وإن

(١) De Anima, I, 4, 408 b 18

(٢) Ethique a Nicomaque, I, 7, X, 6-8.

أعلنوا جميعاً انتسابهم له . إن هذا الاختلاف وهذه التبعية المشكوك فيها ، فضلاً عن شواهد أخرى ، هي الأمور التي جعلت الشك يخلق فوق شخصيته وفكره ويهمنا من هؤلاء الفلاسفة اثنين « إنتستين » و « أرستيبوس » .

أسس إنتستين الذي كان قد استمع أيضاً للسرفسطائية مدرسة في أثينا في مكان يطلق عليه « الكلب الرشيق » ، ومن هنا اسم « الكلية » الذي التصق بهذه المدرسة . لقد استلحقت هذه المدرسة هذا اللقب لسبب آخر ألا وهو فظاظة وخشونة أتباعها . قام مذهبه على نقطتين : الاحتقار الكامل للعلم ، والفضيلة التي قوامها هو عدم الإحساس . يقول إنتستين : « إنني أفضل أن أصاب بالجنون ، عن أن أشعر باللذة » وشأنهم شأن الشحاذين المحترفين كانوا يتجولون والعصى في يدهم والمخلاة على كتفهم ، سائلين طعامهم ، مبرزين بلا حرج عيوب أو أخطاء الناس . مظهرين بساطة حياتهم . ولقد صورت الأسطورة هذا الموقف في شخص ديوجين ، التلميذ المباشر لإنتستين :

أما أرستيبوس ، الذي كان من قوريناثة والذي درس فيها في آخر حياته ، فقد كان يلتقي مع إنتستين في احتقار العلم ، ولكنه كان يختلف معه في تأكيده أن اللذة الحالية ، هي بلا خجل أو خوف الخير الأقصى . ولقد عرفت مدرسته فيما بعد ابناً رهيباً هو هييجسياسي الذي جعل غلقها أمراً حتمياً بسبب منطق الجفاف الذي كان بدوره السبب في نبذه . كان يقول إن اللذة الخالصة تلك التي لا تترك وراءها أي رد فعل مؤلم ، هي حالة نادرة للغاية والحقيقة هي أن مجموع الآلام أكبر من مجموع اللذات ، إن السعادة هي إذن أمنية لا تتحقق والحكمة تتمثل في تجنب بنفس القدر كل من اللذة والألم ، ولكن هل تستحق حياة حيادية أن تحيا ، ليس هناك إلا مخرج واحد وهو التخلص من الحياة . ولقد تسبب هييجسياس في عدد من الانتحارات وأطلق عليه لقب « مستشار الموت » . يا له من عقاب لمذهب أن يرى منطق مبدأه يؤدي به إلى نفي هذا المبدأ ذاته .

ونصل الآن إلى مدارس القرن الثالث .. مدارس أبيقور والرواقيين والشكاك . اعتنق أبيقور نظرية ديمقريطس القديعة التي ترى أن الكون بما فيه من بشر وآلهة ، يتكون من ذرات تلتقي بعضها ببعض الآخر وتنفصل بعضها عن البعض الآخر وفقاً لقانون أو صدفعة عجيبة لا نعرف كنهها . ، وادعى ، وقد قسح بهذه المادية ، أنه يعلم « الحياة السعيدة » لكل من يريد الاستماع إليه ، أى يعلم لإسلام الجسم والروح . ماذا يجعل الكيان الإنسانى يضطرب ، إنه السعى غير العاقل للذة . فصحيح أن اللذة هي الخير الوحيد ، ولكن بشرط أن تكون لذة حقيقية أى بشرط أن تقتصر على إلغاء الألم بواسطة الإشباع المحسوب للاحتياجات الطبيعية والضرورية فحسب ، أى احتياجات الشرب والأكل . وهكذا يظل الكيان الإنسانى فى حالة توازن دائم . ماذا يسبب اضطراب أعماقنا إنه قدرة الآلهة ، والقدر ، وبعض الظواهر السماوية ، والخرافات من كل نوع ، راحلاً الموت . ولكن الآلهة تعيده عن العالم ولا تحفل به البتة ، إنها بحكم تعريفها كائنات سعيدة ، رهي لن تكون كذلك إذا ما اهتمت بأمورنا والقدر يتلاشى لنفس السبب . إن الخوف الذى يسببه كسوف الشمس وظواهر السماء الأخرى سببه الجهل بالطبيعة ، والعلم هو الذى يخلصنا من هذا الخوف . إن هذا الجهل هو كذلك مصدر كل الخرافات ، والعلم هو الذى يقضى عليها . أما الخوف من الموت ، فهو من صنع الخيال ، والتأمل الهادئ يبين لنا أنه طالما نحن موجودون فإن الموت ليس موجوداً وإذا وجد الموت لا نكون نحن موجودين . إن الحكيم الأبيقورى يعرف أنه لن يكون خالداً وهو لا يفكر فى هذا ولا يندم عليه ابداً .

ولقد انزلق أتباع أبيقور بسرعة إلى أخلاق أرسطوبوس بمنحدر طبيعى . فعندما ما نعلن بالفعل أن اللذة هي الخير الأقصى فبأى حق نقنها ونحددها ؟ لقد كان اعتدال أستاذهم نفسه بالذات أقرب للحساب النفى وللحذر المريض منه للاعتدال الحقيقى . وكان الرواقية المعاصرون لهم يحتجون على مذهبهم وعلى أخلاقهم ويشتبكون معهم فى معارك لا تنهى . يالها من مزيج عجيب

من المفاهيم المتعارضة تلك الرواقية . فمن جهة هي وحدة وجود مادية ، وبالتالي هي إنكار لوجود إله شخصي ، وللحرية ، وللخلود ، ومن جهة أخرى هي شعور ديني مكثف ، وعبادة لله ، وتوسل لعنايته ، وخضوع لإرادته ، وتعظيم لحرية الحكيم ، وفضيلة متعالية وعنيفة ، وينتهي الأمر بأن يتحول الإنسان إلى دخن . وثمة تأكيد عظيم للدلالة لإرادة الإنسان في أن يحيا بالرغم من كل شيء ، وثمة رفض لإخضاع كرامة الموجود العاقل بالرغم من منطق المذهب ، في هذا التناقض المؤلم .

أما مدرسة الشك فهي أيضاً مدرسة فضيلة . فضيلة سلبية وخاضعة . إنها تعلن أن الحقيقة لا وجود لها أو أنه لا يمكن الوصول إليها ، وهي تلاحظ عدم ثبات الأشياء ، وتستنتج من هذا أن الحكمة والسعادة توجدان في اللامبالاة المطلقة تجاههما ، إذ أن التعلق بإحدهما والخوف منهما هو إعطاؤهما قيمة في ذاتهما بلا وجه حق وهو تعريض النفس لخيبة أمل دائمة . وكان السوفسطائية قد أكلوا من قبل المساواة بين الحجة ونقيضها ولكنهم كانوا يضعون شكهم في خدمة الهوى . لقد دشّن بيرون ، الذي كان قد اصطحب جيش الإسكندر في الشرق وأعجب بزهد وقوة تحمل الفقراء الهنودوس ، هذا الشك الأخلاقي الجديد الذي جذب عدداً كبيراً من الأتباع والذي غزا مدرسة أفلاطون نفسها حيث كان الخلفاء غير المخلصين يائسين من بلوغ الحق ومكتفين بما هو محتمل . وسيطر تراخ بالغ على العقول واختتمت الفلسفة الهيلينية مسارها .



مسار عظيم ، بلا شك إن ما قلته عنه ، فيما يتعلق بنقطة محددة ، يجعلنا نخمن بالكاد قوتها وثراءها إن هذا المجهود المبذول من أجل تفسير العالم ومن أجل تنظيم الحياة الإنسانية عقلاً ، لم يكن له سابقة عند أي شعب آخر . وإذا كان قد فشل أكثر مما نجح ، فإن نجاحه قد تجاوز كل حدود الإعجاب

عند كل من أفلاطون وأرسطو . إنها (أى الفلسفة الهيلينية) تمثل بالنسبة لنا قنر العقل ، والحد الأقصى الذى يمكنه بلوغها ، كما أنها تمثل دليلا عظيما للغاية على الروحانية . ولكنها للأسف تكشف كذلك عن سقطات العقل إذا ما اعتمد على قدرته وحدها . نعم ، هناك بعض اللمسات الواجبة لتصبح اللوحة مطابقة للحقيقة الدقيقة . وهكذا ينتهى هذا الدفاع المثير الذى ذكرت لكم منه هذه الفقرات الجميلة للغاية « يقول سقراط : هذه لحظة الرحيل ، أنا لأموت وأنتم لتحيوا . أيهما أفضل مصيرى أم مصيركم ؟ لا أحد غير الله يعرف ذلك » . وفى فيدون ، وهى أكثر جمالا ، كانت العبارات المتشككة أكثر ، وهو ما يشعر القارىء بعدم ارتياح حقيقى .

ومن جهة أخرى كان أفلاطون ، مثله مثل الفيثاغوريين يعتقد فى تناسخ الأرواح وهو ما يثير مشكلة ضخمة : هل السعادة ، وهى الغاية القصوى ، خالدة ؟ إن بعض نصوص فيدون تؤكد ذلك (مثل d 151) ، وثمة نصوص أخرى فى ذات العمل تقول لنا إنه لولا تتجسد النفوس مرة أخرى ، لولا رجوعها مرة أخرى للأرض لكانت الطبيعة قد دخلت منذ زمن بعيد فى دائرة الراحة المطلقة ، لأن المادة بالنسبة له غير متحركة بذاتها ومبدأ كل حركة هو النفس . وبما أن فكرة التناسخ هذه هى جزء رئيسى من مذهبه وبما أنها تتكرر فى عدة مواضع من أعماله ، فلا يمكن لأى تأويل أن يجلى هذه المشكلة . أما عن أرسطو ، فإن التأويل الذى قدمته عن فكرته عن الخلود فيما سبق هو أفضل تأويل ، وهو يتفق مع بعض النصوص الموثوق فيها كما يتفق مع تجاه مذهبه . ولكن ثمة شراح عظام عبر العصور ، لم يعترفوا بأنه قال بالخلود ، بسبب التردد والغموض البالغين الموجودين فى النصوص المعنية به ، هذا فضلا عن كونه قد قدم الأدلة المضادة لفكرتى الخلق والعناية وعن أنه ترك فجوة بين العالم والله . ومما لا شك فيه أنه بإمكاننا الاعتراض

كذلك على هذا ، ولكن النصيرص التي سنذكرها ستكون إما جدلية خالصة وإما يخفف حدتها إلى حد كبير تعبير «يبدو» الذي يكثر تردده على قلمه بصدد مثل هذه المسألة . ومن جهة أخرى ألا يكفي أنه ترك لنا نصوصاً متناقضة حتى يكون الأمر خطيراً إلى حد كبير ؟ لقد أخذ على أفلاطون ، في مجال الأخلاق أنه أيد إمكانية بلوغ الإنسان للخير المطلق . وفي هذا الصدد ، يمكننا القول إنه كانت لديه فكرة سليمة عن المسافة التي تفصل بين النهائي واللا نهائي .. فإذا كانت سعادتنا تكمن بالفعل في تأمل الله ، فلا بد أن يسمح لنا الله نفسه بذلك وأن يساندنا فيه . ولكن هنا أيضاً لا يحقق التأمل هدفه الكامل ليظل الإنسان بعيداً عن غايته : ها هي شكوك كثيرة بصدد مشكلة المصير .

ومن جهة أخرى ما هو التأثير الذي مارسه هذه المذاهب إذا ما تأملناها من أفضل الزوايا ؟ إنها لم تؤثر إلا في صفوة ضئيلة للغاية . وظل الشعب بعيداً عن نشاط المدارس الفلسفية . ولقد ربط بين الفضيلة والفلسفة بقوة بحيث ظن أن الشعب عاجز عن كل فضيلة حقة . فكيف ندهش بعد هذا من أن الشعب قد ارتد إلى السحر ، والتنبؤ بالغيب وإلى التنجيم ، وهي على كل أمور آمن بها عدد من الفلاسفة ومن المثقفين ، كما ارتد إلى المعتقدات من كل نوع ، بل إلى أغرب المعتقدات وأحياناً أكثرها مدعاة للخجل عندما لم يعثر كذلك على أية حقيقة في معابده .

هل ينبغي القول إننا يجب أن ننتهي إلى الإقرار بعجز العقل العميق فيما يتعلق بمسير الإنسان بالذات ... لا أبداً ؟ ولكن يجب التمييز بين عدة أمور . ففي بعض الأحيان يستطيع العقل البرهنة على الحقائق الكبرى المتعلقة بطبيعتنا وبأصلنا وبغايتنا . لقد ترك لنا أفلاطون وأرسطو في هذا الصدد أدلة حاسمة حددتها الميتافيزيقا التوماوية بدقة واستكملتها وأرستها بقوة . ومع ذلك فإن

مثل تلك المعرفة لم تكن في الوثنية إلا وقفاً على عدد من العقول ضئيل للغاية ، أما الآخرون فقد قصرُوا أنظارهم على الحياة الأرضية وأنكروا تماماً النزعات الإنسانية الحقة . واختلطت المعرفة حتى عند هذه العقول المتميزة بالأباطيل كما أعلنت للتو ، كما ظلت مترنحة . ولنتذكر ندم أفلاطون الرفيع على أن ثمة وحياً إلهياً لم يأت ليبطل ترددنا ، ونداءه المثير للعواطف لا « الخطر الجميل الذي يجب خوضه » نداء وندم يشرف بهما بلا شك ، وإن كانا يبينان جيداً الضرورة الأخلاقية للوحى ، الذى ينفرد بقدرته على جعل البشر يقفون بشكل يقينى بالفعل على حقائق ضرورية ، والذى يبطل قلقهم .

المدينة الفاضلة عند الفارابي

المدينة الفاضلة عند الفارابي

محاضرة القاها الأستاذ / يوسف كرم .
في الحلقة التوملوية

أن الطابع المميز للفلسفة الإسلامية هو وحدتها الكاملة من بدايتها حتى نهايتها فنحن ندين ذلك حتى عند الكندي أول الفلاسفة (النصف الثاني من القرن التاسع) ، وكان يمكننا تبين ذلك بطريقة أفضل إذا كنا قد احتفظنا بكل كتاباته ، ندين المواقف الأساسية التي ستستمر حتى النهاية . وتوضح هذه المواقف تماماً عند خلفه الفارابي (النصف الأول من القرن العاشر) خاصة في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » وهو موضوع هذا اللقاء . من فاراب وهي مدينة تركية أو فارسية جاء فيلسوفنا إلى بغداد حيث درس الفلسفة على يدي المسيحي يوحنا بن حيلان . رضع شروحاً لأرسطو لم تصلنا أبداً وعدداً من الرسائل بقي بعضها . وإذا اعتمدنا في حكمنا على هذه الرسائل التي هي أشبه بالملخصات الدراسية منها بالرسائل بالمعنى الدقيق للكلمة لتبين لنا أن معرفته بالفلسفة اليونانية لم تكن غير مباشرة فحسب إنما كانت أيضاً غير دقيقة في بعض المواضع وصاحبة هوى في مواضع أخرى . تصفحوا « الجمع بين أفلاطون وأرسطو » وستلقون أمثلة كافية . وهذه لهذا الرأي ، ستبينون أيضاً أن الفلسفة اليونانية بالنسبة له كانت تمثل كلا متجانساً بلا تصادمات ولا اختلافات وهو ما يفسر لنا التلقيق الذي ساد في هذه الفترة والذي كانت تأخذ به كل المدارس أوجلتها وهي هائلة الضمير تماماً . وبين هذه الرسائل تبرز « المدينة الفاضلة » كلوحة اكتملت وسط محاولات تتفاوت من حيث درجة النجاح ، وفيها يقدم لنا المؤلف في صفحات رائعة الإيجاز والبيان ما يشبه « الخلاصة » التي تنطلق من الله وتنبط سلم الموجودات لتنتهي بنظرات صوفية .

(٥) ونشرت في Cahiers du Cercle Thomiste السنة الثالثة العدد ٥ - القاهرة -

سبتمبر - أكتوبر ١٩٣٦ - ص ٢٧٦ إلى ٢٨٦ .

(١) الله وصلاته

بلا أية مقدمات يبدأ هذا العمل بنظرية في الربوبية . فوجود الله ليس مبرهنًا عليه فيها وإكته يفترض افتراضاً . فالله معروف بأنه الموجود الأول ، وبأنه علة الموجودات الأخرى ، وبأنه مخلو من كل نقص ، وبأنه خالد ، وبأنه الموجود بذاته وليس بعلة أخرى أيًا كانت . وهذه القضية الأخيرة تبرزها نظرية علل أرسطو الأربع . ليس الله إذن مادة ولا هو موجود في مادة أو في أى موضوع . ولا صورة له (بمعنى الصورة الجسمانية) لأن الصورة لا توجد إلا في مادة . ولو كانت له صورة لكان مركباً من مادة وصورة ولوجد بواسطة جزئية المكونين له ولكان لكل من هذين الجزئين علة لكل . وليس ثمة علة غائية لوجود الله وإلا نظم وجوده من أجل هذه الغاية ، وإلا كانت هذه علة له . والله لا يدين كذلك بوجوده لموجود سابق عليه ومن باب أولى هو لا يدين بهذا الوجود لموجود أقل منه ، وليس له علة فعالة .

إن الله واحد وبينه وبين سائر الموجودات اختلاف . فوجوده خاص به ولا يشاركه فيه أبداً أى شيء آخر فأى شيان يمكن أن يكونا إما متماثلين وعندئذ يكون لدينا جوهر واحد وهو ما يتعارض مع نقطة انطلاقنا ألا وهى تعدد الموجدات ، وإما يكونان جزئياً متماثلين وجزئياً مختلفين وعندئذ يكون كل منهما مركباً وهو ما يتعارض مع ما افترضناه سلفاً فيما يتعلق بالله . لا وجود شبيه بوجود الله إذن من حيث الجنس ، وإلا كان الله ناقصاً ، أى وإلا نقصه هذا الموجود الخارج عنه ، تماماً كما لا يوجد خارج الجمال الكامل جمال من نفس النوع ، ولا يوجد خارج كل جسم كامل كالشمس والقمر والكواكب الأخرى جسم من نفس النوع . وهكذا لا يمكن أن يشارك شيء في وجود الموجود الأول بما أن هذا الأخير كامل .

وليس لله ضد : لأن فى استطاعته كل من الضدين أن يؤثر الواحد فيهما على الآخر وأن يفنيه ، وما يمكن أن يفنى لا يوجد بذاته وليس قديماً وهو إذن معلول ليس أولاً .

ولا يمكن تعريف الله لأنه بسيط تماماً . إن البساطة تحتم ألا يكون الله
كأياً لا يكون جسماً ، فهو الوحدة المطلقة التي لا تنقسم .

وبما أنه لا مادي فهو جوهرياً عقل بالفعل ، وفي ذات الوقت هو معقول
بالفعل ، لأن المادة هي التي تحول دون أن تكون الصورة عقلاً بالفعل
ومعقولا بالفعل . والله معقول لمجرد أنه عقل ، لأن ما هو بالماهية عقل
لا يحتاج ليكون معقولا لموجود آخر يعقله ولكنه يعقل ذاته بذاته ليصبح
بذلك عقلاً وعاقلاً ومعقولا بالفعل . وكل هذا متحقق في الله وهو الجوهر
الواحد واللا متقسم .

والله الذي يعرف ذاته هو العلم ذاته ، ومعرفة ليست إلا جوهره . وهو
الحقيقة فكما أن الحقيقة والوجود يتطابقان وكما أن حقيقة شيء
(حقيقته الأنطولوجية) هي وجود هذا الشيء ، وكما أن الحق (الحقيقة
المنطقية) يقال على المعقول الذي به التقى العقل بالوجود وتطابق معه ،
فإن الموجود الأول هو الحقيقة من زاوية هذه العلاقة المزدوجة . فوجوده
هو أكمل وجود ، وهو يعرف ذاته (هذا عن المعرفة الأنطولوجية)
وبذلك لا حاجة له ليكون حقاً (منطقياً) أن يعرفه شيء آخر .

والله حي أو بتعبير أدق هو الحياة لأن بفضلها يصبح الكل واحداً ،
وحياته هي أعظم تعقل من قبل أعظم عقل لأعظم معقول .

ما هي قيمة معرفتنا بالله ؟ إن كل شيء يعرف وفقاً لكمال طبيعته :
إن ما يقابل في نفوسنا المعقولات الناقصة هو تلك الموجودات من قبيل الحركة
والزمان واللا نهائي والحرمان وما شبه ذلك ، إذ أن هذه الموجودات ناقصة
في حد ذاتها ، إلا أن معقولاتنا عن العدد والمثلث والمربع أكمل لأن وجود
هذه الموجودات أكمل . وبما أن الله هو أعلى درجات الكمال فإن معرفتنا
به يجب أن تكون الأكمل ، إلا أن الأمر غير كذلك للسبب التالي :
إن الله معقول كامل في ذاته ولكننا بسبب ضعف عقولنا وتعلقها بالمادة نجد

مشقة في تمثله كما هو ، فكماله الأقصى يبهنا تماماً كما يبهنا أبصارنا الضوء الأول والأكمل والأكثر تجلياً بالرغم أنه أوضح الأشياء المرئية والذي بواسطته تصبح كل الأجسام مرئية . فلن نتمكن من معرفة الله تمام المعرفة إلا إذا فارقت نفوسنا أجسامنا وإلا إذا أصبحت عقولا خالصة لأن المادة هي التي تبعدنا عن الله .

إن العظمة والجلال والمجد صفات له بحكم كمال جوهره سواء بجل هو ومجد أم لا . وسعاده تكمن في المعرفة الكاملة التي لديه عن ذاته . وليس في إمكاننا أن نكون فكرة عن هذه السعادة التي لا توصف إلا بمقارنتها بالسعادة التي نشعر بها عندما نعرف ما هو عظيم بالنسبة لنا ، إلا أن هذا أمر نادراً ما يتحقق لنا كما أنه عابر وناقص ومحدود .

أما الله فهو يعرف ماهيته بشكل كامل وهو يعشق بذاته ويعجب بها ، فالعاشق والمعشوق شئ عواحد فيه . وهو أول عاشق وأول معشوق سواء عشقه آخر أم لا .

(٢) صور الوجودات

وبعد أن تحدث الفارابي عن الله على هذه الصورة تحول إلى الحديث عن الوجودات الأخرى سواء أكانت محسوسة أم معقولة وأثار قضية أن وجود هذه الوجودات يترتب مباشرة على وجود الوجود الأول وعلى غزارة فيضه التي لا يمكن لأية عقبة سواء أكانت داخلية أم خارجية اعتراضها . وهو يلاحظ أن هذا الفيض لا ينضب أي أنه لا يمس وجود الله ، وهو لا ينقص من كماله : فهو لا يؤثر في الله على الإطلاق . إلا أن فيلسوفنا قبل أن يصف الفيض ودرجاته المختلفة يتصدى للمسألة التالية : ما هي دلالة الصفات والأسماء التي ننسبها لله ، ما هي نتائجها بالنسبة لنا ويجب أن الأسماء التي تناسب الوجود الأول هي تلك التي تشير في الوجودات التي ندرکها

بتجربتنا بل تشير في أفضل هذه الموجودات إلى الكمال وإلى عظمة الوجود مع هذا التحفظ المزدوج :

١ - إن هذه الأسماء لا تشير فيه إلى الكمال الذي تشير إليه في سائر الموجودات بل تشير إلى كمال خاص به بالضرورة .

٢ - إن تعدد الأسماء يجب ألا يؤدي بنا إلى الاعتقاد في تعدد الكمالات فيه بل هي تعني كلها سوياً موجوداً واحداً لا ينقسم . ومن بين هذه الأسماء هناك ما يشير إلى ما يخص الوجود في ذاته كما في حالة القول إنه موجود واحد وحى الخ . وثمة ما يشير إلى ما يخص الوجود بالقياس إلى وجود آخر مثل القول عنه إنه عادل وكريم . إلا أن أسماء هذه الفئة الثانية إذا ما طبقت على الموجود الأول يجب أن تفقد كل دلالة العلاقة التي تكون جزءاً أساسياً من الكمال المشار إليه وألا تشير إلا إلى جوهر وإلى كمال تكرر هذه العلاقة أثراً ضرورياً من آثارها ، أي هي أثر لغزارة فيض الموجود الأول .

كيف صورت الموجودات ، إنها متعددة ومرنة هيراركيًا وكل منها أخذ نصيبه الوجودي من الموجود الأول ، وهي تبدأ بأكملها وتتسلسل تنازلياً حتى أقل درجة التي لا يوجد بعدها إلا العدم . إلا إنها بالرغم من تعددها ترتبط بعضها ببعض الآخر بحيث أنها تكون نسقاً وتكون ما شبه الموجود الواحد . وعلة ذلك أنها تفيض الواحد عن الآخر على التوالي . فعن الموجود الأول يفيض الموجود الثاني الذي هو بدوره جوهر لا جسماني تماماً وعقل خالص يعرف ذاته ويعرف الأول . وينتج عن معرفة هذا الموجود الثاني للأول موجود ثالث يفيض عنه نتيجة لطبيعته الخاصة هو السماء الأولى . إن الموجود الثالث لا جسماني بدوره ، وهو يعرف ذاته ويعرف الأول . ويصدر عن طبيعته الخاصة فلك الكواكب الثابتة ، ويصدر عن معرفته موجود رابع لا مادي يعرف ذاته ويعرف الأول . وعن طبيعته الخاصة ينتج كوكب زحل ، وعن معرفته بالأول ينتج الموجود

الخامس . وهكذا يصبح لدينسا بواسطة سلسلة من الفيوضات المزدوجة ستة موجودات لا جسمانية مرتبة ترتيباً تنازلياً آخرها يختتم السلسلة ولا ينتج عنه أى فيض هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يصبح لدينا المشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر وعنده ينتهى عالم ما فوق فلك القمر ، أى عالم الأجسام السماوية التى تتحرك دائرياً بحكم طبيعتها وهو ما يجعل بين أيدينا عشرة عقول مرتبة هيراركيّاً تحت الموجود الأول وتسع أجسام سماوية . وكل من هاتين المجموعتين حصلت على كمال طبيعتها منذ البداية على عكس الموجودات عالم ما تحت فلك القمر التى تبدأ ناقصة إلى أقصى قدر من حيث الوجود وتتطور حتى تحقق أقصى كمالها النوعى ثم تنفى .

وهذه العقول لكونها لا مادية ليس لها أضداد ، لأن ما له ضد يشاركه ضده فى مادته . هذا فضلاً عن أن كل منها يكون نوعاً بمفرده لأن الأفراد لا تتعدد فى النوع الواحد إلا بفضل تعدد موضوعات الصورة النوعية ، فإن ما يخلو من المادة يكون الممثل الوحيد لنوعه . وكل عقل من هذه العقول كما قلنا يعرف ذاته ويعرف الأول : وهذه المعرفة الثانية (أى معرفة الأول) هى مصدر لسعادة تفوق سعادة المعرفة الأولى ، لأن الموجود الأول يتجاوز هذه العقول جميعها من حيث الكمال والجمال ، فهو المعشوق الأول .

وكذلك فإن كل جسم من هذه الأجسام السماوية فريد فى نوعه فلا توجد إلا شمس واحدة وإلا قمر واحد ، وصحيح أنها تتكون من موضوع ومن صورة إلا أن الصورة هنا تكون عقلاً ، فلا يمكن أن يكون لها ضد ، أما عن الموضوع فهو مرتبط بالصورة بشكل ثابت فلا يمكنه إذن أن يقبل أية صورة أخرى بخلاف صورته ، كما لا يمكنه أن يوجد بكونها . إن ما يجعل هذه الصور العقلية تختلف عن الموجود الأول وعن العقول العشرة الخالصة هو اتحادها بموضوع . إن كل منها يعرف ذاته ويعرف جسمه ويعرف العقل المرافق الذى ينتج عنه ويعرف كذلك الأول .

إن المادة الأولى التى تشارك فيها أجسام عالم ما تحت فلك القمر تصدر عن الطبيعة المشتركة للأجسام السماوية . وعن تنوع جواهر هذه الأجسام ينتج تنوع أجسام ما تحت فلك القمر ، وعن تضاد علاقاتها ينتج وجود الصور المتضادة ، وعن اختلاف هذه العلاقات ينتج تنوع وتعالى الصور المتضادة فى المادة الأولى . فى بادىء الأمر تتكون العناصر وينته تأثير كل منها على الآخر وعن تأثير الأجسام السماوية عليها جميعاً توالدت الأمزجة ، وعن اتحاد الأمزجة والعناصر تنتج الأجسام المختلفة الأكثر تعقيداً : النباتات والحيوانات والبشر وجميعهم قانون كأفراد خالدين كنوع .

(٣) الإنسان

إن الإنسان من بين هذه الموجودات هو الأجدر باهتمامنا . فهو يشتمل على كل الصور الأدنى منه كما أنه يفضلها بالعقل . وكل ملكة من ملكاته المتعددة هى بمثابة المادة للملكة التالية ، وفى آخر سلم الملكات تأتى الملكة النباتية التى تعلوها الملكات الحسية المختلفة (الحواس الخارجية والداخلية والرغبة) وتأتى فى النهاية الملكة العاقلة التى تلعب دور المادة بما أنها أكثر الملكات سمواً . وفى الجسم يلعب القلب دور العضو الرئيسى : فهو مركز الإحساس والخيال والرغبة . وهو مصدر كل من الحرارة الحيوية التى تنتقل إلى الأعضاء الأخرى والروح الحيوانية التى تنشر هذه الحرارة . ويلى ذلك المخ وهو عضو بارد ورطب عادة ووظيفته هى التحكم فى الحرارة الحيوية وتوزيعها بعد أن تكون قد لطفت بالقدر الذى يحقق سلامة أداء كل عضو لوظيفته . إن هذه الوظيفة المحققة للاعتدال لا غنى عنها . فالقلب بالفعل وهو مصدر الحرارة يولدها بقدر كبير بحيث إنها إذا وصلت مباشرة وهى على هذا الحال للأعصاب وللأعضاء يبدت وفسدت . ولذا فالأعصاب ليست متصلة بالقلب ، سواء أكانت حاسة (وهى الأعصاب المركزية) أم كانت محركة (وهى الأعصاب السطحية) ، إنما بعضها متصل بالعقل والبعض الآخر بالنخاع الذى يلتقى فى جزئه الأعلى بالعقل . وبفضل هذا الوضع تحصل

الأعصاب على الرطوبة التي تضمن مرونتها . ومما يبرهن كذلك على هيراركية الأعضاء ملاحظة تطور الجنين . فالقلب هو أول ما يتكون ثم يتكون المخ فالكبد فالطحال فسائر الأعضاء .

إن العقل البشرى ملكة بالقوة مادية ومستعدة لتقبل انطباعات المعقولات سواء أكانت معقولات بالفعل مثل الجواهر المفارقة أم كانت معقولات بالقوة مثل الأشياء المحسوسة وبما أن هذه المحسوسات لا تحتوى على ما يجعلها تتحول إلى معقولات بالعقل وبما أن عقلنا ليس به ما يجعلها تتحول إلى الفعل ، فلا بد أن يكون ثمة فاعل يجعل المعقولات بالقوة تتحول إلى معقولات بالفعل ، ويحول عقلنا من القوة إلى الفعل . وهذا الفاعل هو آخر العقول الخالصة فهو العقل الفعال وهو يمنح العقل المادى شيئاً أشبه ما يكون بالضوء الذى تمنحه الشمس لكل من النظر والألوان لتحوّلها من القوة إلى الفعل . وكما أن النظر يرى بواسطة نفس الضوء كلا من الضوء الذى هو سبب رؤيته والشمس التى هى علة الضوء ، والأشياء التى تتحول من مرثيات بالقوة إلى مرثيات بالفعل ، فإن العقل المادى يعقل ، بواسطة هذا الشيء الذى هو أشبه بالضوء بالنسبة للنظر ، فى ذات الوقت هذا الشيء ذاته ، والعقل الفعال الذى هو مصدره ، والأشياء التى يحتفظ الخيال بصورها والتى تتحول بفضل هذا الشيء من معقولات بالقوة إلى معقولات بالفعل .

ويتمتع الإنسان بإرادة حرة فضلاً عن تمتعه بالعقل ، وكلاهما غايته تحقيق سعادته بواسطة أفعال عاقلة . إن السعادة الإنسانية تكمن فى أن النفس تحقق درجة من الكمال فى الوجود بحيث يمكنها أن توجد بدون مادة لتصبح جوهرًا مفارقاً ولتستقر فى هذا الوضع إلى الأبد . إلا أنها ستظل مهما سمت أدنى مرتبة من العقل الفعال .

إن الخيال يتوسط الحواس والعقل ، وهو ملزم للحواس ومهيء للعقل وللرغبة . وعندما تكون هذه الملكات فى حالة سكون كما يحدث فى النوم فإن الخيال يخلو لنفسه ويسترجع انطباعات المحسوسات فيه ليركب بينها

أو ليحللها إلى أجزائها . وللخيال كذلك وظيفة أخرى غير حفظ وإنتاج الصور ألا وهي محاكاة المحسوسات والمعقولات بل والمزاج الجسماني : فمثلاً عندما يكون الجسم رطباً فإن الخيال يقلد الرطوبة بأن ينتج صوراً للمياه وللسباحة وعندما يكون الجسم جافاً أو حاراً أو بارداً فإن الخيال ينتج صوراً مناسبة . فهذه هي طريقته في التأثير بحالة الجسم ، فهو لكونه قوة نفسية يخضع للتأثير من حيث الغاية لا من حيث مادته وأحياناً تدعى الأعضاء صوراً مستعادة وتحاكبها وذلك عندما تنعكس هذه الصور في الرغبة . كما يحدث في حالة الرجل الذي يستيقظ فيضرب رجلاً آخر أو يجري بلا سبب ظاهر . إن الخيال يقلد أيضاً المعارف التي تفيض عن العقل الفعال المعارف المعقولة وبالذات المعارف الحسية الحالية والمستقبلية . إنه يقلدها أحياناً في النوم وأحياناً في اليقظة . إن الاحتمال الأخير نادراً ما يحدث وهو إذا حدث فله عدد صغير من الناس ، أي لؤلؤاتك الذين يكون خيالهم من القوة بحيث إنه يحظى بطاقة فياضة تجعله حراً سواء في حالة اليقظة أم في حالة النوم بالرغم من انشغاله بما تجلبه له الحواس والعقل . وفي هذه الحالة تنعكس الصور المرئية التي بفضلها يتمثل (الخيال) الأفكار التي تفيض عن العقل الفعال ، تنعكس في الحس المشترك وتنتقل منه إلى النظر ثم إلى الهواء الذي يخرقه الشعاع النظري وعندئذ تنطبع بلورها وقد أصبحت خارجية في العين لتنتقل إلى الحس المشترك ولينتهي بها المطاف في الخيال . بهذه الكيفية تصبح « هبة » العقل الفعال مرئية بالنسبة للإنسان ، وبهذه الكيفية يتمكن الإنسان من التنبؤ بالأشياء الإلهية .

إن هذا الوضع هو أعلى درجة يمكن أن يبلغها الخيال الإنساني .

(٤) المدينة الفاضلة والمدينة الفاسدة

إن الإنسان لا يمكن أن يعيش ولا أن يحقق كماله إلا إذا عاش في مجتمع . ومن المجتمعات الإنسانية ما هو كامل ومنها ما هو فاسد . ويبلغ عدد المجتمعات الكاملة ثلاثة : المجتمع الكبير وهو الإنسانية والمتوسط وهو الأمة

والصغير وهو المدينة . وإذا ما ذهبنا من الكل إلى الجزء فإن المجتمعات الناقصة هي القرية والمركز والشارع والمنزل . إن الحسير الكامل يتحقق أولاً في المدينة وليس في مجتمع أدنى منها . إلا أن هذه المدينة يمكنها التطلع للشر بل وتحقيقه . والمدينة الأولى هي المدينة الفاضلة وهي شبيهة بالجسم العضوي الكامل والسليم الذي تتعاون أجزاؤه لتحقيق الحياة وللحفاظ عليها . وكما أن أجزاء الجسم الحي تختلف فيما بينها وتنظم هيراركيًا تحت رئاسة القلب فلا بد وأن يكون الأمر على هذا النحو في المدينة . وكما أن القلب كذلك يتكون أولاً ليكون بدوره سائر الأجزاء وليوجهها فإن رئيس المدينة يجب أن يكون أكمل أهلها ، ويجب أن يوجد أولاً لتنظيمها ولتوجيهها فهو رجل حقق إنسانيته بشكل كامل ، وهو إنسان أصبح عقله بعد أن اكتسب كل المعقولات أصبح بالعقل وأصبح معقولا بالفعل أي أنه أصبح عقلاً مستفاداً وهو يتوسط العقل الفعال والقوة الخالصة الخالية من كل مضدون ، ونعني بها العقل السلبي بالمعنى الدقيق للكلمة ، وخياله على صورة تجعله قادراً على تقبل فيوضات العقل الفعال وعلى ترجمتها إلى علامات حسية . والله يوحى لمثل هذا الرجل ، وهو يفعل ذلك بواسطة العقل الفعال الذي يفيض بالوحي على العقل المستفاد لهذا الرجل ومنه ينتقل إلى العقل السلبي ثم إلى الخيال . إن هذا الرجل حكيم وفيلسوف بفضل ما يتلقاه في عقله السلبي وهو نبى بفضل ما يتقبله في خياله معلناً عما هو كائن وعما سيكون بأجمل أسلوب .

إن مثل هذا الرجل يكون رئيساً للمدينة وللأمة وللإنسانية الفاضلة . إن هذه الصفات الجسمانية والعقلية والأخلاقية تنتج في آن واحد عن استعدادات طبيعية وعن تكوين إرادي ، واجتماعها في شخص واحد هو شيء صعب ، ولذا فنادر ما يوجد مثل هذا الشخص . ولكن إذا ما وزعت هذه الخصائص على رجلين أو ثلاثة على أكثر تقدير بحيث يتكاملون فيما بينهم بدلاً من أن تتجمع كلها في رجل واحد فإن هؤلاء في هذه الحالة يكونون رؤساء أفاضل . وإذا ما غاب الرئيس أو الرؤساء الحقيقيون فإن الرئيس في هذه الحالة يكون من يتولى تطبيق القوانين التي أملاها هؤلاء السابق الإشارة

إليهم ، تلك القوانين التي تستوحى منهم عندما لا يكون هناك قانون . ولكن إذا ما جرد من يمارس السلطة في لحظة ما من كل حكمة ، فلا بد من انهيار الملك . فيكف هو عن أن يكون ملكاً وتصبح المدينة مهددة بالدمار بل هي تدمر بالفعل إذا لم يأت حكيم ليتولى شئونها .

وفي مقابل هذه المدينة الفاضلة توجد كل المدن المجردة من الحكمة وغايتها القصوى ليست هي الحيز الحقيقي والسعادة بل هي أحد الخسائر الخاصة التي هي خيرات في الظاهر فحسب من قبيل الصحة واللذة والمال والجاء والقوة والانتصار ، أو هي كل هذه الخسائر مجتمعة ، وذلك في ظل رؤساء يحركهم فقط الهوى والمنفعة .

وبعض نفوس مواطني هذه المدن الفاسدة ، تلك النفوس التي تتلقى أى انطباع من العالم المعقول تظل ناقصة لأنها متعلقة بأجسامها ولا توجد إلا بها . ولذا فعندما تفنى الأجسام تفنى هي بلورها . إلا أن النفوس التي تعمل بالرغم من معرفتها للحقيقة وللسعادة تعمل بشكل يتعارض ومعرفتها هذه ستبقى لتعذب . أما نفوس مواطني المدينة الفاضلة هذه فستخلد لتحظى بالسعادة نظراً لمعرفتها ومعايشتها للحقيقة الكاملة ، أى لليلة الأولى ولكل صفاتها وللعقول الخالصة وللأجسام السماوية والأجسام ما فوق فلك القمر وللنظام الذي تنتظم فيه وللإنسان ولكل ملكاته ، وللعقل الفعال الذي يبيت في الإنسان المعقولات ، وللرئيس وللوحى ، وكذلك الرؤساء الذين يجب أن يحلوا محله إذا ما أخطأ ، والمدينة الفاضلة والمدن الفاسدة ومصير أهل كل منها .

(٥) الخاتمة

إن الإجمال الذي يشعر الفيلسوف بالحاجة إليه في خاتمة كتابه وكأنه يريد أن يشرح لنا فيه خطته وهدفه ، يقدم لنا تفاصيل مذهب فلسفي كامل إلا أن هذا المذهب لم ينتج عن التأمل الشخصي للفارابي ولا يفسر ببيئته الشرقية

والإسلامية في المقام الأول إنما هو قد أخذته كلية عن السريان الذي علموا المسلمين العلم اليوناني . حتى عنوان هذا المؤلف يكشف عن مصدر محتواه : فالمدينة شيء يوناني وروماني وليس شيئاً عربياً . وصحيح أن الفارابي كان يذهب إلى ما أبعد من المدينة فهو يتحدث عن الأمة وعن الإنسانية وهو يرمي إلى تنظيم ديني للأرض وهو ما يقترب فيه من مفهوم الخلافة أو ربما بشكل أدق من نظرية الإمام الإسماعيلية وهو ما تأثر فيه كذلك مباشرة بأفلاطون عندما نقل للمجال الديني وفي إطار واسع الجمهورية الأفلاطونية ورئيسها الفيلسوف - الملك . إن كل ما يقوله عن الله وعن صفاته ، وعن صدور الموجودات^١ والعقول المفارقة لمصدره أفلاطوني محدث . وهو يتفق مع الإسلام في كثير من النقاط ، فهو يصر بقوة على وحدة وبساطة وتعالى الله ، وهو يعيد^٢ بمجاملة أدلة أساتذته دون أن يتمكن مع ذلك من وضع نظرية في التماثل بإمكانها^٣ وحدها إنقاذ مفهوم التعالى الإلهي في ذات الوقت الذي تقدم فيه قاعدة^٤ صلبة لمعرفةنا بالله . وهو يتبع مرة أخرى أساتذته معارضاً هذه المرة الإسلام عندما يفسر أصل الموجودات بالصدور الضروري بدلا من تفسيره بالخلق من عدم . وهو لا يحفل أبداً بالأخذ بتفسير النبوة بأنها تعبير خيالي للحقائق المعقولة ، وهو ما أتاح له أن يدلي بدلوه فيما يتعلق بالنص الديني وهو ما فتح الطريق إلى نظرية الحقيقتين^٥ ، حقيقة خيالية وجاهلية وأخرى فلسفية مقصورة على الصفوة . ولا بد أنكم لاحظتم بالطبع تصوره العجيب عن نفس الإنسانية مادية تصبح روحية بقدر ما تعرف من معقولات وكل ما يقوله بصدد هذا هو تشويه للمذهب الأرسطي ، تشويه يرجع إلى بعض الشراح الذين جعلوا من العقل الإنساني صورة مادية وجعلوا من العقل الفعال جوهرأ مفارقاً جعلوه هو الله ، عندما أخذوا صفة المادية بمعناها الحرفي وهي تلك الصفة التي نسبها أرسطو لعقلنا السلبي كنوع من التشبيه بقوة المادة .

لقد ظل هذا المذهب في جملته هو مذهب الفلاسفة المسلمين اللاحقين سواء في الشرق أم في الغرب . ربما طوروه وتعمقوه بفضل معرفة أوسع وأدق لأرسطو ، وربما حوروه من حيث بعض التفاصيل إلا أنهم لم يخرجوا عن أطواره العامة ، أى عن تصوره للكون ، وعن مفهومه للعقل الفعال المضى ، وعن التفرقة بين الحكمة والنبوة ، تلك التفرقة التي كانت أساساً للتأويل المجازى للقرآن ، فضلاً عن قوله بقدم العالم الذي لم يفصح عنه صراحة وإن كان مفترضاً ضمناً مع القول بضرورة الصلور . لهذا بدا لي أنه من المفيد أن أعرفكم « بالمدينة الفاضلة » .

فكرة الفلسفة عند القديس توماس الاكوينى

فكرة الفلسفة عند القديس توماس الأكويني (٥)

محاضرة القاها الدكتور يوسف كرم

في الحلقة التوماوية في الاسكندرية

لقد طلب مني الأب المدير أن أحدثكم اليوم عن التوماوية . ومن الطبيعي بالفعل أن نحاول حلقتكم ، في سعيها لإرساء أسسها بشكل نهائي بعد إعداد استمر عامين ، أن نحاول تحديد كل من معنى اسمها وهدفها . وأنتم لا تنتظرون مني أن أعرض لكم ، ولو في خطوطه العريضة للغاية مذهب القديس توماس ، كما لا تنتظرون مني أن أقوم بمقارنته ولو بشكل سريع بالنظريات الحديثة بهدف تبرير تفضيلنا له . لن يمكنني إلا أن أظل قلقاً في عرضي بالرغم من أن الكتابات المعاصرة تحتوي على أعمال رائعة فيما يتعلق بهذا الموضوع المزدوج . فضلاً عما سبق فإن موقفكم انتم محدد سلفاً : فأنتم تأتون إلينا إما كعارفين نهاء وفي هذه الحالة لا تحتاجون للإقناع ، وإما تأتون كباحثين متعاطفين وفي هذه الحالة تكونون حريصين على تتبع أعمالنا . ولقد بدا لي أن أفضل مقدمة لهذه الأعمال قد تكون هي الرؤية التاريخية التي تبين أن القديس الأكويني كان أول من صاغ فلسفة بالمعنى الحقيقي للكلمة في زمرة المفكرين المسيحيين ، أي أنه كان أول من قدم تفسيراً عقلانياً خالصاً للأشياء ، كما تبين أن القديس توماس الأكويني قد أسدى لنا أعظم فضل ، وأنه قد فرض نفسه أستاذاً لا جدال بصده بعد أن فحصت فلسفته وبوركت من قبل سلطة الكنيسة باعتبارها أكثر الفلسفات عقلانية حقيقة وأكثرها قدرة على إبراز العقيدة وعلى التصدي للفلسفات الأخرى .

وقبله كان التقليد المسيحي الممتد من القرن الثاني إلى القرن الثاني عشر إما أن يقابل بين حكمة الكتاب المقدس كمعرفة تقدم الحل الكلي لمشكلة الواقع

(٥) نشرت في « كراسات الحلقة التوماوية » Cahiers du Cercle Thomiste

العدد ٩ ، نوفمبر - ديسمبر ١٩٤٨ ، ص ٢٢٢ إلى ٢٢٦ .

وبين الحكمة اليونانية التي تقدم معرفة ناقصة للغاية ومزيفة فيما يخص عدداً من قضاياها ، وإما أن يجعل إحداها أعلى مرتبة من الأخرى . وكانت الحكمة اليونانية عندما شعرت بوجود الثالث قالت بثلاثة أقانيم متميزة ومرتبة ترتيباً هيراركياً هي محاكاة كاريكاتيرية للأشخاص الإلهية الثلاثة ، مضلة بذلك عدداً من المسيحيين . جهلت هذه الحكمة تماماً التجسد والخلص والترات الروحي للنسق الفائق للطبيعة ، وكان النسق الطبيعي بالنسبة لها هو النسق الوحيد الشامل . وإذا كانت هي في أسمى تعبير لها ونعني به الأفلاطونية قد حددت للإنسان غايته القصوى بأنها الاتحاد بالله فقد فعلت ذلك على حساب لبث ضخم ؛ لقد غاب عنها أن الفارق بين الإنسان والله لانهائي ، وأن هذا الفارق لا يمكن للإنسان تخطيه إلا إذا سمح له الله ذاته بذلك وإلا إذا ساندته بعون هائل . وكيف لنا أن نعرف أن الله قد سمح بذلك وإنه قد رفعنا إلى مرتبة عليا إلا إذا كان ذلك بواسطة الوحي ؟ . وبما أن هذه هي المرتبة الوحيدة الحقيقية ، أي هي المرتبة الفعلية للإنسان فلا بد أن نضع أنفسنا فيها دفعة واحدة إذا كنا نريد أن نتطابق مع الواقع ، أي أن علينا أن ننطلق من المعطى الموحى به . لن نرفض ما قدمه اليونان جملة فهو يحتوي على مفاهيم ثمينة يمكنها مساعدتنا في فهم العقيدة على أن تكون العقيدة هي نقطة الانطلاق . وبالفعل كانت هذه هي صيغة الفكر المسيحي

Fides quarens

Intellectum وفي الوقت الذي بلغ فيه القديس توماس سن التفكير الفلسفي كان هذا الفكر يمر بأزمة حادة إذ كانت الأرسطية التي لم يعرف منها قبل نصف قرن إلا بعض أجزاء المنطق قد دخلت الغرب بشكل صاخب ، بعد أن نقلت إلى اللاتينية من خلال أعمال ابن سينا وابن رشد . كانت الأرسطية تبدو أخطر عدو للعقيدة وكانت السلطة تحرم دراستها بشدة . رؤيت فيها ثنائية واضحة تماماً : فن جهة هناك العالم ومن جهة أخرى هناك الله من غير أية علاقة ممكنة بين الأول والثاني . كان العالم فيها (في الأرسطية) قديماً وضرورياً وبالرغم من تأكيدها لوجود نظام وغائية يسودانه إلا أنها لم تنسبها إلى الله إذ لم يكن الله فيها خالقاً ولا راعياً للعالم . وأقل ما يمكن أن يقال عن مصير الإنسان

فيها إنه ترك نهبا للشك وأن النصوص التي تعنى به كانت من اللا تحديد ومن الغموض بحيث إنها غالباً ما كانت تؤرل بمعنى نف : إن النفس الإنسانية لا تبقى بعد فناء الجسد . ألم يكن هذا كفاً لتحريم هذه الفلسفة .

لم يتأثر القديس توماس أبداً بهذا الكم الهائل من الأباطيل ، فقد عرف كيف ينتصر عليها وذلك بتطبيقه لمبادئ أرسطو الميتافيزيقية بشكل أدق مما فعل أرسطر نفسه . لقد أذهله خاصة عمق وصلابة مبادئه ، كما أذهلته رحابة بنائه ، ودقة تفاصيله فيها هي فلسفة لم يجد التاريخ بمثلاً فهي تدل على أقوى وأنجح جهد بذله العقل البشرى في محاولته لفهم الواقع بوسائله الخاصة ، وتمثل نسقاً من الحقائق التي اكتشفت بطريقة طبيعية في زمن لم يعرف الوحي حقائق عن الله وعن الإنسان والطبيعة نسقت كلها بطريقة عظيمة في أطر دقيقة ألم يكن ثمة درس يمكن استخلاصه من هذا الوضع .. ألم يكن النسق الأرسطى يبين لنا أن ثمة حكمة طبيعية تفسر النظام الطبيعي بواسطة حجج عقلانية ، حكمة يجب التمييز بعناية بينها وبين الحكمة الفائقة للطبيعة التي تعنى بعالم يتجاوزنا بشكل لا نهائى والتي تقبل وتعرف لا بأدلة مباشرة بل بواسطة الوحي ؟ .

لم يعط السابقون على القديس توماس لأمر الحكمة الطبيعية ولدلائها الحقيقية ولأمر تميزها الدقيق عن الوعي إلا اهتماماً ضئيلاً . ومن أجل البرهنة على الله حاول القديس أوغسطين البرهنة أولاً على حقيقة الكتاب المقدس الذى يقول بوجود إله ، ولم يشرع في إثبات الطابع العقلانى إلا بعد أن حصل على الإيمان بوجود الله آخذاً على عاتقه إثبات طابعة العقلانى ، لم يفلت أى جزء من فلسفته من مبدأ « أو من لا تعقل (١) فى دليله الأنطولوجى الشهير اعتبر القديس « أنسلم » أن تعريف الله التالى : « هو أكبر موجود يمكن تصوره » تعريفاً بدسياً لكل عقل إنسانى ، حتى العقل الملحد ، وكان منهجه العام هو أن يرسخ قدمه أولاً بصلافة في الإيمان ثم أن يحاول إدراكه . ولقد توغل في البحث وبلغت ثقته في قدرة العقل على التأويل حداً لم يحاول

(1) E. Gilson : Introduction à l'étude de S. Augustin, p. 14.

معه التراجع عن القيام بإثبات ضرورة الثالث والتجسد^(١) . ومن جهة أخرى كان القديس بوناftتورا المعاصر للقديس توماس ومن المعارضين لأرسطو يرجع باستمرار للمسيح الذى هو محور النسق الفائق للطبيعة وهو ما كان « يؤثر بعمق ليس فحسب على التصور الشامل للعقيدة بل على أدق تفاصيلها »^(٢) .

هكذا كانت الحدود بين مجال العقل ومجال العقيدة مطاطة . وهكذا أنكرت المجال العقيدة حقوق يقينية للعقل ونسبت له حقوق أخرى هى بالقطع من نصيب العقيدة وحدها . جاء القديس توماس فوضع الحدود بطريقة حاسمة لقد أعاد إرساء أسس النظام الطبيعى وحدده بدقة وقصر الأسرار من قبيل الثالث والتجسد على العقيدة وحدها . وأخذ ببعض الحقائق هى فى آن واحد موحى بها ومما يدرك بالعقل الطبيعى ، ولكنه أصر على أنها طبيعية فى ذاتها . قال : « إن حقيقة وجود الله والحقائق الإلهية الأخرى التى تدرك بالعقل الطبيعى ليست فى ذاتها إيمانية ولكنها ممهدة للإيمان لأن الإيمان يفترض المعرفة الطبيعية كما يفترض اللطف الطبيعية ، وكما يفترض الكمال القابل للكمال »^(٣) ولم يعتقد أن التعريف الأنسلمى لله موجود فى كل عقل ، إذ لاحظ أن بعض الناس يظنون الله جسمانياً^(٤) ، وهو ما يعارض التعريف السالف الذكر بما أنه فى الإمكان دائماً تصور جسم أكبر من أى جسم بعينه . يجب إذن إثبات وجود الله ، وكذلك الحال بالنسبة لسائر أوليات العقيدة بما أنها لا تعطى للعقل مباشرة وبما أن مضمون العقيدة يقدم نفسه كموحى به من قبل الله .

غير القديس توماس إذن المنظور .. ورأى أنه يمكن الاعتماد تماماً على أرسطو . إن هذا الفيلسوف الذى ذاع صيته كملحد أو كفيلسوف طبيعى يتفق بالقطع مع العقيدة أكثر مما يتفق معها أفلاطون . ويكفى فهمه جيداً

E. Gilson : La philosophie au moyen-âge P. 43. (١)

E. Gilson La Philosophie de. S. Bonaventure P.P. 454/5 (٢)

Summa Theologica, Ia, qu. 2, art. 2, ad Im. (٣)

Ibid : Ia, qu. 2, art. 1, ad 2m. (٤)

أو معرفة كيفية استغلال أنطولوجيته حتى يتحول مذهبه من علو لا يقهر إلى معين ثمين . واستغرق العالم القديس في رسالته فشرح أعمال أرسطو مقدماً لنا بذلك أول درس في الفلسفة في العالم المسيحي ، ولهذا الحدث دلالة ضخمة أثبت قائده التطور اللاحق للأفكار . وبدءاً من أول القرن الرابع عشر ومع أوكام ثم مع تلاميذه هوجم العقل بلا رحمة ، لقد حكم عليه بالشك ، ونقلت للعقيدة رسالة إمدادنا باليقين الضروري . ولقد كون هذا النقد السلبي فلسفة مستقلة فرضت العجز على العقل وفي ذات الوقت أنكرت دوره كمؤول للعقيدة . وتضاعف هذا الاستقلال مع عصر النهضة ، واختفى احترام العقيدة وبحث عن أخلاق طبيعية وعن دين طبيعي . إنكم تعرفون تطور الفكر الحديث وتعلمون إلى أي مدى يجب مجادلته لإرساء أوليات العقيدة . وهذا الاستقلال لا يفترض العقيدة بل ينطلق من العقل وحده وإلا وقع في حلقة مفرغة جلية ومن أجل هذا من واجبه استخدام مجموعة من التصورات التي تختلف المدارس في فهمها ، أين نجد المذهب العقلاني الذي يقابل الفلسفات الأخرى على أرضها والذي يمدنا بالتصورات النافعة ؟ . عند القديس توماس ، وعنده وحده . فلا توجد مسألة فرض بحثها نفسه علينا إلا ووجدت حلاً بواسطة مبادئه . هذه هي الأهمية التاريخية لإنجازه . لنجعل من هذا الإنجاز موضوعاً لدراستنا الأساسية ولنهل منه بكل طاقتنا .

في مفهوم الفلسفة المسيحية

في مفهوم الفلسفة المسيحية (٠)

عندما كنت أحدثكم عن الفلسفة اليونانية (١) قلت إن المفكرين المسيحيين وجعلوا فيها أداة قيمة للدفاع عن معتقداتهم ولعرضها . وثمة سؤال سرعان ما يبرز هل ظلت الفلسفة عندهم على الحال الذي كانت عليه عندما انتقلت إليهم كأداة خالصة أم الأقرب للصواب إنها تأثرت باجتكاكها بالعقيدة ولحق بها تغير عميق جعل منها فلسفة مسيحية ؟ إن هذا السؤال الذي أصبح قديما يدين بطرحه بطريقة معاصرة لكتاب جيلسون العظيم وروح الفلسفة المسيحية (٢) حيث تطرح الفلسفة المسيحية بوضوح وحيث يبرهن عليها بمضاهاة الحلول ، التي قدمها اليونان من جهة والمسيحيون من جهة أخرى . تختلف المشاكل الفلسفية ، بعضها ببعض الآخر . لقد عرض جيلسون نظريته أمام الجمعية الفلسفية الفرنسية ودافع عنها بقوة ضد المعارضين يساندته في هذا ماريان . وتمثلت المعارضة في القول ، اتفاقاً مع العقلانية ، بأن الفلسفة بما أنها عمل عقلائي خالص وبما أن العقيدة ، وهي رحي إلهي ، غريبة عن مجال التعقل ، فلا يمكن أن تكون ثمة علاقة بين الاثنين بحيث أنه يمكن أن يوجد مسيحيون فلاسفة ، ولكن يستحيل وجود فلاسفة مسيحيين .

ويجب الأستاذ جيلسون بأن التاريخ هو الذي جعلني أواجه هذه الحقيقة المعقدة ، حقيقة أن العقيدة هي التي تحرك العقل ، في أثناء

(٠) ملخص المحاضرة التي ألقاها الأستاذ يونسف كرم منشورة في كراسات الحلقة الثوموية ، "Cahiers du Cercle Thomiste" - السنة الأولى ، العدد الثالث ، القاهرة يوليو ١٩٢٤ ، العدد ٣ ، ص ١٥ - ١٨

(١) أنظر : كراسات الحلقة الثوموية "Cahiers du Cercle Thomiste" السنة الأولى العدد الأول .

(٢) L'esprit de la philosophie médiévale, 2 vol., chez vrin, Paris

دراستي « للمسيحيين الفلاسفة صادفت مشاكل استمدت حلولها بالقطع من الوحي .. هناك إذن فلسفة مسيحية .. وبعد التحقق من هذا الأمر بقي علينا تفسيره ، كما بقي علينا تحديد العلاقات التي تربط الفلسفة بالعقيدة . وهذا التحديد كان هو الموضوع الذي من أجله تدخل الأستاذ ماريتان والذي أرى لإشارة إلى نقاطه الجوهرية كما جاءت في الكتاب الصغير الحجم والمركز « في الفلسفة المسيحية » (١) الذي أعاد فيه عرض فكرته بعد تطويرها . وليس لي من مطمع إلا حملكم على قراءة هؤلاء المؤلفين .

ويحدد الأستاذ ماريتان مبدأ الحل من اللحظة الأولى : هو التفرقة بين « طبيعة الفلسفة وبين الحالة التي توجد عليها بالفعل في الفرد الإنساني » فطبيعة الفلسفة تتمثل في أنها معرفة الواقع بواسطة القوى الطبيعية للعقل الإنساني . وبما إنها كذلك « فهي لا تعتمد على العقيدة لا من حيث موضوعها ، ولا من حيث مبادئها ، ولا من حيث مناهجها ، ونعتها بالمسيحية لا يشير إلى ما يمثل ماهيتها » (وهذا هو الجانب الحقيقي في الموقف العقلاني والذي علينا تذكره من جانبنا وسنتبين بعد ذلك لماذا) .. ومع ذلك فإن التفلسف هو عمل فرد متعين يفكر بواسطة « نفسه » : هذا هو علة تعدد الفلسفات التي سجلها التاريخ ، وهو تعدد يحملنا على تأمل « الحالة » بلا مشقة . إن نفس المسيحي تتميز بالقطع عن نفس غير المسيحي .. إن العقيدة تقدم للأول عدداً من الحقائق التي عليه الإيمان بها . فكيف يمكنه أن يتجرد منها وأن يتفلسف كما لو أن الله لم يتكلم ولكن بما أن الله قد تكلم فثمة نتائج ترتب على ذلك .

أن الكلمة الإلهية تحتوي من جهة على أشياء هي في حد ذاتها تنتمي للفلسفة ولم يعترف بها الفلاسفة في حقيقة الأمر بوضوح وإن كانوا لم يتجاهلوها تماماً . وهنا أحيلكم للفصل الذي يفتح مؤلف الأستاذ جيلسون وفيه يتبين كيف أن المسيحيين ، دون أن يتجاوزوا إطار الفلسفة ، بل وهم يقتصرون على

تطبيق المبادئ التي كان أرسطو قد أوضحها ، وإن فعلوا ذلك على وجه أفضل مما فعله هو ، كانوا يستبدلون الوجدانية بتعدد الآلهة المشرقي واليوناني ، ويستبدلون الخلق بالتنظيم البحت لمادة وجدت قبلا . إن هذا الاستبدال المزدوج ، الذي تم بطريقة عقلانية ، يمثل كمالا أضيف للميتافيزيقا وفائدة خالصة للفلسفة عجز عنها عباقره من أمثال أفلاطون وأرسطو . من وجهة النظر هذه إذن وجد وفقاً لتعبير الأستاذ ماريتان « إضافة إيجابية من قبل العقل للعقيدة وإن كانت هذه الإضافة تنتمي للمجال الطبيعي ويتفحصها العقل وفقاً لنسقه هو » .

إن كلمة الله تحتوي فضلاً عن ذلك على « أشياء كانت الفلسفة تعرفها جيداً ولكنها كانت تتردد كثيراً بصدددها . وعلينا أن نقول إن هذه الأشياء كانت بالنسبة للفلسفة تأكيداً وليس وحياً » . سأذكر خلود النفس . لقد آمنت كل العصور القديمة بذلك ، متأثرة بالعقيدة البدائية بالزرعة الأساسية الموجودة في الطبيعة الإنسانية . ولكن ما أن يشرع العقل في فحص عناوين هذه الأشياء حتى يشعر أنه قد غمر بهذا القلق الذي عبر عنه أفلاطون بطريقة رائعة . « سيمياس » : إن المعرفة اليقينية في الحياة الحاضرة بالنسبة لمسائل هذا النوع إن لم تكن مستحيلة فهي على الأقل بالغة الصعوبة ... لا بد أن نجهد لتحقيق مثل هذه الاحتمالات .. عدم ترك فرصة للتعليم ، أو البحث اعتماداً على النفس ، أو ضم تراثنا الإنساني ، إن عجزنا عن هذا أو ذاك ، ما هو في النهاية أفضل وما هو أقل موضعاً للشك وبهذا نستسلم للوح خشي ليحملنا ، وعليه يمكن أن نغامر بالقيام برحلة الحياة نظراً لعدم وجود إمكانية للسرا في الطريق بواسطة وسيلة انتقال أكثر صلابة ويشكل أكثر أماناً وبقدر أقل من المخاطر ... أريد القول بفضل العقيدة الإلهية . وبعد أن عرض أفلاطون براهينه ومن بينها ذلك الذي نظنه الحقيقي واتمسوى . كتب : « سيمياس : إن عظمة المشكلة مع ذلك ... ، والاحتقار الذي أكنه للضعف الإنساني يجبرني على الارتياح بعض الشيء في أعماق من هذه القضايا .

يقول سقراط لا يقتصر الأمر على ذلك فحسب ، إنما محبة عباراتك تمتد لتفسح أيضاً على مقدماتنا .. فهما كانت هذه جديرة بالإيمان بها فهي تستحق مع ذلك فحصاً أكثر دقة « (١) وبذلك يستحق كل الاستدلال المراجعة وبالذات لعدم رجود عقيدة إلهية . ونفس التردد نجسده عند أرسطو بالرغم من أنه من اليسير نسبياً على تأويل ذكي ومتعاطف أن يتخلص منه . ولكن ولهذا السبب بالذات ، فإن احتياجه لمثل هذا التأويل وكون المسيحيين فعلوا ذلك هو الجدير بالإشارة إليه .

وختاماً فإن الرحي يحتوى على « أشياء فائقة للطبيعة بالضرورة » أشياء يوضحها اللاهوت بالاستعانة بالفلسفة . كيف لا تتعلم هذه الأخيرة كثيراً من جراء هذه المساهمة ؟ وهكذا فإن عقائد الثالوث والتجسد يشيران إلى مشكلة الشخص الميتافيزيقية ، ويجعلنا سر القربان المقدس نتعمق مفهوم الجوهر وطبيعة العلاقات التي تربط بين الجوهر والإعراض ، كما أن بعض المعجزات تثير مشكلة تداخل الأجسام ومشكلة تعدد أماكن الوجود ، بحيث أنه يجب أن نكرر أن « العقيدة تحرك العقل » ، وإن ظل التسقان متمايزين بالرغم من اتحادهما الجوهرى .

وليس هذا هو كل ما فى الموضوع .. إن الأستاذ ماريتان يشير إلى حالة « خاصة جداً هي حالة الفلسفة الخلقية التي عولجت فيها (أى فى الفلسفة المسيحية) بشكل واف » . إن المسألة تطرح على النحو التالى . إن العقيدة تخبرنا بأن الإنسان سقط على الأرض وخلص وبأنه بالتالى ليس فى حالته الطبيعية البحتة التي تتناسب مع ماهيته ، ولكنه فى حالة فائقة للطبيعة هي هبة بلا مقابل من الله . وينتج عن ذلك أن علم الأخلاق الذى يدرس الإنسان من حيث ماهيته وليس من حيث حالته المتعينة هو بالضرورة غير مطابق لموضوعه . وليكون علم الأخلاق مطابقاً للإنسان الحقيقى المدعو للتصرف فى حدود الشروط الواقعية التي وضعها الله ، فإن عليه أن يستمر من

اللاهوت معرفة الغاية الحقيقية القصوى للإنسان التي هي الله نفسه في ألوهيته (تلك الغاية التي لا يمكن للمخلوق أن يبلغها من حيث هو كذلك ، وإن كان المخلوق الذي أصبح فائقاً للطبيعة يمكنه ذلك) وكل نسق الحياة واللفظ هبات الروح القدس حتى « يتقدم بعد ذلك بواسطة المنهج الخاص به وحتى يوضح بطريقة عقلانية التجربة الإنسانية » . إن العلم الأخلاقي يظل علماً عقلانياً وفلسفة وهو يتميز عن اللاهوت بواسطة المنهج ونور المعرفة بالرغم من التقاء الاثنين في نفس المجال « وما نحن أمام فلسفة مسيحية بالمعنى العظيم للكلمة وبشكل دقيق بفضل طبائع موضوعها . وما علم الأخلاق الطبيعي بالنسبة لهذا العلم إلا نوع من القشرة الخارجية ومن التمهيد » .

تلك هي مكونات مفهوم الفلسفة المسيحية التي نرى من خلالها من جهة أن تسمية مسيحية هي صفة داخلية لفلسفة بعينها وجدت للتعبير الكامل لها في مذهب القديس توماس الأكويني ، ونرى من جهة أخرى أن « الفلسفة تجد نفسها في النظام المسيحي في أفضل شروط الممارسة أي في وضع مميز » وذلك بفضل العون الذي تلقاه من الوحي الذي ينير لها الطريق .

القسم الرابع

مقالات متنوعة للاستاذ يوسف كرم في بعض المجلات العلمية وعرض لبعض كتبه

اختيار :

د . عاطف المراقى

والمقالات على النحو التالى :

- ١ - الفضيلة جمال النفس (مجلة الكتاب - يناير سنة ١٩٤٨)
- ٢ - نقد لكتاب « محمد عبده »
تأليف د . عثمان امين (مجلة الكتاب - مارس سنة ١٩٤٦)
- ٣ - نقد لكتاب مبادئ علم النفس العام
تأليف د . يوسف مراد (مجلة الكتاب - ابريل سنة ١٩٤٨)
- ٤ - نقد لكتاب مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، ونقد للمسلمين للمنطق
الارسططاليسى
تأليف د . على سامى النشار (مجلة الكتاب - مايو سنة ١٩٤٨)
- ٥ - نقد لكتاب الادراك الحسى عند ابن سينا
تأليف د . عثمان نجاتي (مجلة الكتاب - فبراير سنة ١٩٤٩)
- ٦ - نقد لكتاب مؤلفات ابن سينا
تأليف الاب جورج قنواتي (مجلة الكتاب - ديسمبر سنة ١٩٥٠)
- ٧ - نقد لكتاب فلسفة المعتزلة
تأليف البير نصرى نادر (مجلة الكتاب - نوفمبر سنة ١٩٥١)
- ٨ - نقد د . ابراهيم مذكور لكتاب يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوربية
فى العصر الوسيط
مجلة الكاتب المصرى - فبراير سنة ١٩٤٧
- ٩ - نقد د . محمد يوسف موسى لكتاب تاريخ الفلسفة الحديثة
ليوسف كرم (مجلة الكتاب - يوليو سنة ١٩٤٩)

- ١ -

الفضيلة جمال النفس

بقلم :

يوسف كرم

مجلة الكتاب - يناير سنة ١٩٤٨

عدد خاص عن الجمال

الفضيلة جمال النفس

« أيتها الفضيلة ، ما أنت إلا لفظة وحسب » : كلمة أرسلها « بروتوس » وهو مزعم الانتحار ، وقد أخفق في إنقاذ روما من الطغيان . كلمة طالما أرسلتها ، قبل بروتوس وبعده ، نفوس شريفة آمنت بالفضيلة وكلفت بها ، وجاهدت في سبيلها أعداء في الداخل هي الغرائز الجامحة ، وأعداء في الخارج هي هذه الغرائز الجامحة متعدية إلى المجتمع جاعلة منه غاب ذئاب ، فكانت تلك النفوس تنصر مرة وتهزم مرات ، فتثن من هذا التعارض القاسي بين أمنيته في حياة فاضلة ، وعنت تلقاه من نفسها ومن الآخرين ، وتصيح قائلة كما صاح القديس بولس : « لا أصنع الخير الذي أحبه ، وأصنع الشر الذي أبغضه » ثم يخالجها خاطر رهيب هو أن الفضيلة قد لا تكون سوى سراب خادع وأمنية مستحيلة . هذا فضلا عن نفوس أخرى كثيرة عدت الفضيلة صفقة خاسرة ، وبخرت من الفضلاء ينفعون الغير ويضرون أنفسهم ، كما قال « هو مبروس » .

لنفترض هذا هنية ، وإذا مضينا من هذا الافتراض التقينا مع أتباع المذهب الحسي أو التجريبي ، الذين لا يؤمنون إلا بالواقع المحسوس من التجربة الظاهرة والباطنة ، ويتخذون لهم مبدأ في ميدان العمل : إن الخير في اللذة الحسية ، وإن الشر في الألم الحسي ، ثم ينقسمون طائفتين : طائفة تنسب بهذا المبدأ على إطلاقه ، ويكنى أن نقول إنها طائفة السوفسطائيين اليونان ، في حين يترك رجال الطائفة الأخرى أن اللذة المطلوبة لذاتها تجر تلقاً وألماً ، فتنتهي إلى ضد الغرض المقصود منها ، وأن الألم المهروب منه ، لمحض كونه ألماً ، قد يكون ، أحياناً كثيرة ، سبيلاً إلى لذة كبرى ، كتعاطي اللواء أو تحمل الجراحة ابتغاء الصحة والبقاء ، وأن المعقول من ثمة تقدير الفعل لا من حيث لذته أو ألمه ، بل من حيث نتيجه على مدى العمر ، وتسمى هذه الطائفة بالمدرسة النفعية لإيثارها المنفعة الآجلة على

اللذة العاجلة . وموقفها تقسم ظاهر بالقياس إلى موقف الطاقة الأولى ،
فلنأخذ إن استبقت اللذة غاية لا تستبقها قانوناً . بل تخضعها لقانون المنفعة ،
وتصل بذلك إلى تنظم الحياة وتقرير الفضائل المتعارفة : ففضيلة الحكمة توازن
بين اللذات وتؤثر النافع منها على اللاذ فحسب ، أو توازن بين الآلام وتؤثر
تحمّل النافع منها على الهرب منه ، وفضيلة العفة تؤثر الاعتدال في إرضاء
حاجات الجسم بغية اتزانه وهدوئه وتفادى الألم الذي يجره الشر ، وفضيلة
العدالة تؤثر إعطاء كل ذي حق حقه خوفاً من الانتقام ، وفضيلة الشجاعة
تؤيد العفة ضد إغراء اللذة ، وتؤيد العدالة ضد إغراء الظلم .

على أن لذات الإنسان ليست مقصورة على لذات الجسم والمال والسلطان ،
ولكن هناك لذات رفيعة لها قيمة في ذاتها ، ولو لم يصاحبها شيء من تلك
اللذات التي يظنها النفعيون جملة الخير الإنساني . بهذا قال العقليون في كل
زمان ، بل قال به « جون ستورات مل » أحد أركان المذهب النفعي في
القرن التاسع عشر ، وقد رأى أن شهادة الوجدان تفرض علينا اعتبار
هذه اللذات الرفيعة وتقديمها على الأخرى ، ونلخص رأيه في عبارة
مأثورة عنه تقول : « خير للمرء أن يكون سقراط معذباً من أن يكون
خنزيراً راضياً » . من البين في الواقع أن لذة العقل أرفع وأجدر بالإنسان
من لذة الحس ، وأن للأعلى التقدم على الأدنى ، ولا نسوق في هذا المقام
للتدليل على رجوب تقديم العقل إلا هذه العلامة الظاهرة ، وهي
أن العقل يعرف الحس دون أن يعرف منه ، وأنه يحكم عليه ويدبره .
وإذا كان الأمر كذلك لزم أن قانون الإنسان يجب أن يعين بالنسبة إلى العقل ،
وأن الغاية الإنسانية نماء الإنسان بما هو طبيعة عقلية ، وأن كل ما من شأنه أن
يعاون على هذا النماء فهو خير . وكل ما من شأنه أن يعوقه أو يقضي عليه
فهو شر ، وماذا عسى أن تكون الطبيعة العقلية إلا أن تكون النفس ، وما عسى
أن تكون الحياة العقلية إلا أن تكون حياة النفس ؟ إن فكرة النفس تبين واضحة
ضرورية حالما ندرك ضرورة تنظيم حياتنا ونتحكم في حساسيتنا . ولو إلى
حد ضئيل ، إذ لا يعقل أن الحساسية تخالف طبيعتها وتقهر ميولها في سبيل

ميول مباينة لها . وإذا كان ذلك كذلك تبدت لنا الفضيلة في وجهها الصحيح ، فقد اعتقد النفعيون أنها الفعل الذي ينتج فينا رضى حسياً لكرنه صادراً عن موازنة وحساب ، ولكنها في بداهة العقل وصريح الضمير العام الفعل اللائق بالإنسان من حيث هو عاقل مهما يكن من أثره في الحياة الحسية . إن الناس جميعاً يدركون هذا ، ويجلون الفضلاء منهم . من ذا الذي لا يدرك أن الاحتفاظ بالرشد أخلق بالإنسان من تضديعه بالسكر ، وأن الصدق أجدر به من الكذب ، وأن المروءة أليق به من الخبث والغدر ؟ وقد يختلف الناس في قيمة بعض الأفعال ، ولكن اختلافهم يرجع إلى اختلاف الظروف أو إلى الخطأ أو إلى الجهل أو إلى الغرض والهوى : وهذه كلها أسباب عارضة لا تحجب معنى الفضيلة في ذاته . إن الفضائل من البداهة في العقل ، وإن نتائجها ونتائج تضدادها من الوضوح في العمل ، بحيث لا يقع الخطأ فيها إلا عرضاً .

وما إن ندرك معاني الفضيلة والعقل والنفس حتى نوقن أن الإنسان يمثل في هذه الطبيعة عالماً مغايراً لها هو عالم الروح ، ونظاماً مبايناً لنظامها هو نظام الخلقية . إنه عائش وسط الطبيعة المادية ، خاضع في جسمه لقوانينها ، ولكنه يحس في نفسه علواً عليها لا يقدر ، لأنه من جنس آخر لا يقاس إلى المادة ولا تقاس المادة إليه . فليست الخلقية تلك الموازنة الرضية بين الذات والآلام ، وما الفضائل التي يعرضها علينا النفعيون إلا أشباح للفضائل الحققة ، مطابقة لها في الظاهر خالية من روحها رتبها . لا يعد الفعل فاضلاً إلا إذا صدر عن حكم العقل ، وفعل احتراماً لحكم العقل ، هذه هي الخلقية . أما إذا صدر عن عامل آخر فلا يعد فاضلاً مهما يبدو جميلاً ، مثل أفعال « الأبطال » الصادرة عن الزهر والفخر أو الفوز بجائزة ما . وليست الفضيلة امتداداً لبعض الأفعال « الغيرية » في الحيوان ، كما يصورها أصحاب نظرية التطور ، فإن هذه الأفعال تشاهد أمثالها في الإنسان وتصدر عنه بدافع الطبيعة ، ولا تصير خلقية إلا إذا أرجعت إلى نظام معقول وأريدت بهذا الاعتبار ، وإلا لم نخرج من دائرة القانون الطبيعي الذي

يرجع إلى المادة والحس وينفذ، طبعاً ، إلى دائرة القانون الخلقى الذى يرجع إلى العقل والروح وينفذ بالاختيار . ويبين الفرق بين القانونين بكل وضوح متى ذكرنا أن أنصار التطور يقولون « غيرية » الأم التى تعرض نفسها للخطر دفاعاً عن صغارها ، بحجة أنها تعمل على صيانة النوع ، وينكرون « غيرية » بنى الإنسان التى تتجلى فى أعمال البر ومنشآت الإحسان بحجة أنها معارضة لقانون الانتخاب الطبيعى ، أو تنازع البقاء الذى ينصب لنا مثلاً أعلى فى الحرب وحق القسوى ، ويقضى بترك المرحى والمساكين لحظهم العاثر . إن هؤلاء الفلاسفة لا يعلنون دائرة القانون الطبيعى ، ولا يرون فى الإنسان إلا أنه حيوان منتج ومستهلك ليس غير ، ولكن القانون الخلقى يعارض الطبيعة المادية ولا يستنبط منها ، والفضيلة تؤلف دائرة قائمة بنفسها ، وترفع الإنسان فوق سائر الحيوان بالماهية لا بالدرجة فقط . لا يعني أن ينكسر فى هذه النقطة الخط الصاعد من الأميبا إلى القرد كما يقولون ، إنما الذى يعني ، والذى يحتمه المنهج العلمى الصحيح ، أن نفهم هذه الظاهرة التى تسمى بالفضيلة ، وأن نعرف لها مقامها ومقام الإنسان . ماذا لو اعتقدنا أن الإنسان « عالم أصغر » ، كما قال القدماء ، يجمع فى ذاته بين المادة المحض والروح المحض ، فى مزاج هو نسيج وحدة ، فيقف بين العالمين الأسفل والأعلى شاهداً على تألق الروح فى المادة ؟ لا شيء إلا أن نقرأ من الفلاسفة قرروا اعتسافاً أن كل موجود فهو بالضرورة مادم . على أن من يترك الفضيلة حق الإدراك يقتنع بأنها شيء جديد فى الطبيعة ، وأنها فيها سر جمال لا يعدله جمال ، وسر كرامة حيث لا توجد كرامة ، حتى مع وجود العلم والفن ، فلإنهما إذا تجردا عنها كانا أداة شر وموضوع مقت واحتقار ، فى حين أنها أداة خير وموضع حب وإكبار ، ولو تجردت عنهما . إن النفس الفاضلة جميلة حقاً ، وأن جمالها ليبر الناظرين .

إذا عرفنا الجمال بأنه بهاء الشيء التام المتناسب الأجزاء ، وإذا قلنا إن القسوة جميلة ، وإنما أجمل فى الذى يضبطها منها فى الذى تصدر عنه

بلا ضابط ، وإن إفاضة الخير ونشر النعيم جهال - كانت النفس الفاضلة جميلة من هذه النواحي الثلاث : أى من ناحية كونها متناسقة وعلة تناسق ، ومن ناحية كونها قوية حرة ، ومن ناحية كونها مصدر خير وبركة .

إن للنفس الواحدة البسيطة في جوهرها قوى عدة أو وظائف : منها قوى إدراك كالحواس والمخيلة والذاكرة والعقل ، ومنها قوى حياة نامية ترجع إلى الجسم . فإذا دبرتها وفقاً لحكم العقل حققت في ذاتها صحة وجمالاً : والصحة تناسق عناصر أو أجزاء ، والجمال بهاء هذا التناسق ، بل حققت صحة الجسم ، وخلعت عليه مسحة من الجمال ، جمال الصحة ، وذلك الجمال الذى تشعه الفضيلة على ملامح الوجه ، فتجعل الشخص مقرباً إلى القلب محبوباً ، ولو كان وجهه دميماً . وإذا تضافرت نفوس كثيرة ، ولو على بعض الفضائل ، حققت في المجتمع تناسقاً وألفة وسروراً . أما إذا تهافتت النفس في تدبير قواها ، ولم تازم كل قوة حداً المعقول . تررطت في مقامد جمّة يأخذ بعضها برقاب بعض ، وورطت الجسم في علل جمّة ، وكان الشخص بغيضاً ممقوتاً محقرأ ، ولو كان جميل الحلقة . وإذا فسد الكل ، أو فسدت الكثرة ، وامتن الصالح العام ، انطلقت الرذائل تتغالب وتتقاتل ، وتحول المجتمع إلى جحيم . هكذا عرف اليونان الفضيلة فقالوا إن علامتها التوسط بين طرفين مذمومين ، لأن التوسط والتقصد والاعتدال ترتيب الفعل بحيث يصدر كما ينبغي ، أو ترتيب قوى عدة بحيث يخضع الأسفل منها للأعلى ، وهذا غاية التناسق . وإن قولهم « كما ينبغي » و « يخضع الأسفل للأعلى » يصحح ما قد يشعر به لفظ التوسط من أن الفضيلة أمر سهل يسير : إنها في كل حالة ما يحكم العقل بوجوب فعله في تلك الحالة ، فهي إذن بالنسبة إلى تلك الحالة قمة وذروة ، أى كل الخير الذى تحتمله الحالة ، وفي بعض الحالات قد يحكم العقل ببذل كل ما نملك بل يبذل الحياة نفسها ، مثلما إذا كنا بسبيل الدفاع عن الدين أو الوطن أو الشرف ، لأن خير اتنا المادية ، ولأن حياتنا ، أمور سفلى بالقياس إلى خيرنا الروحى . وذلك هو التناسق فى أرفع وأجمل

مظاهره حيث « تتجمع النفس في نفسها » ، وتنبذ كل ما عداها ، شاعرة برفعها مغتبطة بتضحيتها .

التنسيق عمل القوى الحر بلازاء ما ينسق ، وهذا وجه آخر لجمال النفس الفاضلة . وكان قدماء الحكماء الذين أشرفوا على وضع ألفاظ اللغة ، ونقل دلالتها من الماديات إلى المعنويات ، قد فطنوا إلى هذا المعنى . فلفظ « الفضل » في العربية يعني البقية والزيادة أى ضد النقص ، ولفظ « الفضيلة » يعني خلاف النقيصة . فكأنهم أرادوا أن يقولوا إن « الفضيلة » رفرة في النفس ، وأن الرذيلة نقص . ولفظ الفضيلة في العربية يعني أيضاً المزية . كذلك استعمل أفلاطون وأرسطو هذا اللفظ للدلالة على خاصية الشيء ووظيفته وعلى حسنه متى كان حسناً ، وعلى حسن فعل الفاعل ، فنجدهما يقولان : فضيلة العين أو الأذن ، وفضيلة الكلب أو الفرس ، وفضيلة الصانع أو انسياسي ، وإن فضيلة انقاضي أن يعلم إن كان قول الخطيب حقاً ، وفضيلة الخطيب أن يقول الحق . وكلمة « *virtus* » اللاتينية تدل على القوة البدنية أو المعنوية ، وقد انحدر هذا الاستعمال إلى الأوربية الحديثة ، فيقال بالفرنسية مثلاً « *La Vertu dormitive de l'opium* » ويراد ما للأفيون من مزبة أو خاصية أو قوة منومة . والواقع أن الفضيلة الخلقية قوة وحرية . ليست قوة الإنسان قوة بدنية ، ومن هذه الوجهة نرى أن التطور البيولوجي قد أخفق شر إخفاق ، وانحط دون ما بلغ إليه في كثير من الحيوان . هل كانت الطبيعة تعلم أنها تعوضه من هذا الضعف ضرباً آخر من القوة ؟ إنها إذن عالمة ، إنها إذن الله . وليست القوة الإنسانية مجرد الثقافة والترف الفني ، على ما توهم نيتشه ، فذهب إلى أن من حق الإنسان المثقف أن يستخدم جمهرة بني الإنسان عبيداً وآلات لثقافته . قد يكون « السبرمان » حيواناً جميلاً ، ولكنه في اعتبارنا إنسان بشع غاية البشاعة ، تجرد من كل صفة خلقية وعاطفة إنسانية . إن القوة ضبط الأمور على ما ينبغي في حكم العقل ، وقديماً فطن الحكماء إلى أن القوة الحقبة ضبط الأهواء الجامحة ، وأن هذا الضبط أعسر من ضبط الدول وتلويخ البندان . وليست الحرية اتباع الهوى والعبت بقيم الأشياء ، ولكنها القدرة

على اختيار اللائق في اعتبار العقل . ولا يتسنى مثل هذه الحرية إلا إذا سمت النفس إلى مستوى العقل ، فبرزت بينها هي وبين الأشياء ؟ وعرفت أنها هي أرفع من الأشياء جميعاً ، حينذاك ، تستطيع أن تقف بإزائها حرة مختارة . أما الرذيلة أو النقيصة فتضعف دون هذا المستوى الرفيع ، وتهبط بصاحبها إلى عبودية الشهوات ، وتكلفه ضرراً من الذل والهوان ، وتجسده من كل شخصية وكل كرامة . يرى أن الإسكندر قصد إلى رؤية ديوجانس في دونه ، فقال له ذلك الفيلسوف الغريب الأطوار : « تنسح لقد حجبت الشمس عني » ، فأقبل عليه القوم يعنفونه فقل : « ما لي بهذا الملك العظيم ، إني لا أرجو منه نعمة ، ولا أرهب نقمة ؟ » هذا الجواب خير تعبير عن الحرية الحقة التي لا تجد للذنوبيات ، رماً يلبسها من لذة أو ألم ، قيمة في نفسها ، ولا تراها حقيقة بأن تطلب أو تجنب . وهذه الحرية جبال خاص بالنفس الفاضلة ، ومظهر رائع للقوة الروحية .

الزيادة التي تدل عليها كلمة الفضيلة تتعلو إلى خارج ، أي إلى إخواننا في الإنسانية ، فتجعل من النفس الفاضلة مصدر خير وبركة . إن الإنسان مدني بالطبع ، ولم يمار في هذه القضية المشهورة سوى الفلاسفة الذين يعتبرون الإنسان حيواناً ليس غير ، بالرغم من الدلائل الكثيرة على استحالة بقاء الإنسان متوحداً ، فضلاً عن استحالة نمو قواه العقلية وازدهار الحضارة دون اجتماع وتعاون . بيد أن الاجتماع ليس نفعاً محضاً ، بل إنه يفرض تضحيات قد تذهب إلى النزول عن المال كله أو عن الحياة نفسها ، أي إلى محو النفع الخاص الذي هو الدفع الأصيل فيما يرى الفلاسفة النفعيون . ولقد حاروا في التوفيق بين الصالح العام والصالح الخاص ، بين الأمانة والغيرة ، فقال فريق منهم إن التضامن الاجتماعي خلق بأن يتخذ مبدأ للسيرة الإنسانية ، وأن يحمل كل فرد على التضحية في سبيل المجمع . ولكن

إذا كانت اللذة هي المبدأ ، وكان النفع الذاتي الدافع الأصيل ، فما الذى يمنع الفرد من اعتبار الجماعة وسيلة للذته ونفعه ، وأن يحاول جلب النفع واللذة واجتناب الضرر والألم بجميع الطرق ؟ هذا فضلاً عن أن التضامن الاجتماعى المعتبر مبادلة للمنافع لا يمت إلى الفضيلة بسبب ، ولا يتصل بالأخلاق بأى حال ، إنه تجارة يجتهد كل فرد أن يجعلها رابحة له هو - ومن بعده الطوفان !

وذهب فريق آخر إلى أن الإنسان لما خبر مزية التعاون أخذ به وصار يعمل لأخيه إذ يعمل لنفسه ، ولما اطرد عنده هذا التعاون نشأت فى النفس صلة وثيقة بين العمل للذات والعمل للغير ، وبحكم العادة انمحت من الشعور الفكرة الأتانية ، وصار الإنسان يعمل للغير دون أن يقصد إلى نفع خاص . وينبئنا « سبنسر » بأنه سيأتى وقت يتم فيه فعل التطور فتسود الغيرية المطلقة . ليت شعرى متى يأتى ذلك الوقت المبارك ؟ إنه لن يأتى ، وإذا أتى قضى على الخليقة القضاء المبرم ، لأنه يحيل أفعال الإنسان آلية لا تصدر عن تفكير ولا ترمى إلى هدف ، أو كان هدفها منافياً لما فطرت الطبيعة الإنسان عليه من طلب الخير والهرب من الضرر . هذه حيل يبتكرها الفلاسفة ليسلوا بها الفراغ فى مذاهبهم ، وهى لا تفسر شيئاً ولا تجلدى فتىلاً . إن الأتانية والغيرية متعارضتان كل التعارض ، ويستحيل التوفيق بينهما فى صعيد واحد .

يصبح التوفيق ممكناً متى ميزنا فى الإنسان بين طبيعتين : إحداهما حسية والأخرى روحية . وميزنا نوعين من النفع : أحدهما النفع الحسى الذى يقصده الفلاسفة النفعيون والنفع الروحى الذى تقصده نحن . إننا ندعو الإنسان إلى أن يعلم علم اليقين أن له روحاً ، وأن يريد نفعه الروحى أولاً وقبل كل

شيء ، فإذا هو فعل كان فاعلا لنفسه ، وكان في ذات الوقت فاعلا لغيره : إن الذى يجود بجهده ووقته وماله وحياته ، يجود بأشياء لها في نظره قيمة الوسائل ليس غير ، فيجد إخوانه في هذه الوسائل خيراً لهم وبركة ، فيلتقى النفعان الخاص منهما والعام ، لأنهما مختلفان بالماهية ، غير مشتركين في وجه أو وجوه ، يتعارضان فيها . والذى يجود في سبيل الغير إنما يجود لأنه يعلم أن للغير نفساً ، وأن له من ثمة قيمة ذاتية لا تتصل أدنى اتصال بقيمته البدنية ، فيحترم هذه النفس ، ويحترم حقوقاً لها غير منظورة . هذا أساس الغيرية الخلقية والرقى الإنسانى الصحيح . ومنه نستمد حجة على مذهب وحدة الوجود في صورتيه المادية والروحية ، فإنه إذا كان الوجود مادياً لم يتسع للنظام الخلقى الذى هو نظام معقول يبين ما يجب أن يكون بالرغم مما هو كائن ، وقد محاذ « سينوزا » كل تمييز بين الخير والشر ، أى الفضيلة والرذيلة ، تمشياً مع منطق المذهب . وإذا كان الوجود روحياً اصطلم النظام الخلقى بما هو كائن ومناهض له . وقد انطوت الفلسفة الرواقية على تناقض غريب فكانت أحادية مادية ، وأرادت مع ذلك أن تكون خلقية ، فكان رجالها المخلصون يؤثرون الانتحار كلما غلبوا على أمرهم . يذكر « أفلو طرخوس » في ترجمته « لبروتوس » أن هذا الرجل الشريف الناشئ على الفلسفة الرواقية قال كلمته المعروفة وهو « رافع بصره إلى السماء الموصعة بالنجوم » فكانه كان يحتج على السماء ونجومها لعجزها عن تأييد الفضيلة ، ويشهدا على حقه فى اليأس من الفضيلة . أما إذا فصلنا بين الوجود المادى والوجود الروحى ، آمنّا بالنظام الخلقى ، ولم نتظر له التحقق كاملاً شاملاً فى هذه الحياة بل علمنا أن سيادته تتم فى حياة أخرى من جنسه . فالمطلوب من الإنسان أن يغلب الروح على المادة ، فيحيا مهناً كما لو كان « هناك » . حتى يصير مهناً صورة لهناك الذى هو المرجع والمآل . وهذا معنى الآيات الخالدات التى دوى بها صوت المسيح حين قال : « طوبى للمساكين بالروح فإن لهم ملكوت

السموات ، طوبى للودعاء فإنهم يرثون الأرض ، طوبى للحزاني فإنهم يعززون ،
طوبى للجوع والعطاش إلى البر فإنهم يشبعون ، طوبى للرحماء فإنهم يرحمون ،
طوبى لانتقاء القلوب فإنهم يعاينون الله ، طوبى لفاعلى السلامة فإنهم بنى الله
يدعون ، طوبى للمضطهدين من أجل البر فإن لهم ملكوت السموات .
أجل ، لا تفسير للفضيلة إلا بالإيمان بالنفس ، وبعد اننظر إلى ما وراء
هذه الدنيا . والذين يقصرون نظرهم عليها ، وينكرون النفس ، ينكرون
الفضيلة حتما . إنهم لم يوفقوا إلى فك خط دقيق مسطور فى النفس : مسطور
فى نفس الإنسان ، إنه مصنوع للخلود .

يوسف كرم

- ٢ -

نقد يوسف كرم لكتاب محمد عبده

للدكتور عثمان امين

(مجلة الكتاب - المجلد الاول - السنة الاولى - مارس ١٩٤٦)

محمد عبده

مجموعة « اعلام الاسلام » - دار احياء الكتب العربية - القاهرة ١٩٤٤

MUHAMMAD ABDUH

Essai sur Ses idées philosophiques et religieuses.

مطبعة مصر : القاهرة ١٩٤٤

للدكتور عثمان أمين

نقد الأستاذ يوسف كرم استاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فاروق الاول

توالت الدراسات الإسلامية في السنين الأخيرة ، ولكنها جميعاً تتناول
في الماضي البعيد . وقد رأى الدكتور عثمان أمين ، مدرس الفلسفة بكلية الآداب
بجامعة فؤاد الأول ، أن في الماضي اقريب شخصية خصبة حقيقة بالدراسة ،
فأقبل على آثار الشيخ محمد عبده ينعم فيها النظر ، وشرع يجمع أخباره من
مختلف الأسفار ، فكانت ثمرة جهوده مقالات قرأناها له في المحلات
والجرائد ، ثم هذان الكتابان .

أما أولهما فقد توخى فيه المؤلف الغرض الذي قصد إليه القارئون على
مجموعة « اعلام الاسلام » وهو تعريف جمهور القراء بالشخصيات الإسلامية
البارزة دون خوض في دقائق المذاهب والآراء ، فجاء الكتاب صغير الحجم
مقصوراً على سيرة الشيخ ، ولكنه جاء تحفة فنية من حيث البراعة في سرد
الحوادث ، واللباقة في الإشارة إلى مغازيها ، واستخلاص العبر في كلمات
قليلة أخاذة ، وجاء الكتاب فوق ذلك كتاب أخلاق عملية بما جلا من فضائل
الشيخ : توجه كل إلى الحق والخير ، وشجاعة في العمل لها والدعوة إليهما ،
وصبر على المكروه في سبيلهما . يبين المؤلف هذه الفضائل وغيرها بأسلوب
يتم على المشاركة فيها والغيرة على إذكائها في نفوس قارئيه ، فيعجبون به
وبالشيخ معاً .

وأما الكتاب الثانى فرسالة بالفرنسية قدمها المؤلف إلى السربون ونال بها إجازة الدكتوراه فى الفلسفة . وإنه لجدير بثناء مضاعف لإظهاره الأجانب على شخصية مصرية ممتازة سبق أن تناولها بعض كتابهم دون الإلمام بجميع نواحيها . عرض المؤلف «الرجل» أولاً فى أدوار حياته المختلفة وفى تكوينه العقلى ؛ ثم تحدث عن آرائه الفلسفية وطريقة معالجته للمنطق ولمسائل الحرية والخير والشر والاجتماع والسياسة ؛ ثم انتقل إلى آرائه الدينية فبين وجهته ومنهجه فى الكلام ، ورأيه فى تاريخ الدين ، ومذهبه فى الدفاع عن الإسلام ، وفى تفسير القرآن ، وفى التصوف . ثم عمد إلى أثره كمصلح اجتماعى ، ومصلح للأزهر ، ومصلح للغة العربية ، وكأستاذ كون مدرسة فى مصر وفى سائر بلاد الشرق .

ويطول بنا القول لو أردنا تلخيص هذه الفصول ، فإنها مستفيضة دسمة ، عالج فيها المؤلف مسائل دقيقة عسيرة ، بمقدرة فائقة تشهد بتضلعه من الفلسفة والكلام . وقد كان موقفاً كل التوفيق فى إبرازه لخاصيتين أساسيتين عند الشيخ ، هما أخذه بالنظر العقلى فى جميع مواقفه ، واقتصاره فى هذا النظر على المفيد المنتج فى العمل ، شأن المصلح يتعجل النتيجة ويتحرق شوقاً إليها . غير أننا نرى أن المؤلف غلا بعض الغلو فى التقريب بين وجهة الشيخ ووجهة أصحاب البرجماتزم — وهو يقرب بينهما فى مواضع كثيرة ، فإن هؤلاء يهتمون بالنظر العقلى فى ذاته ويزعمونه عاجزاً كل العجز عن إدراك الحقيقة ، فلا يأخذون إلا بالنتيجة العملية مجردة عن كل دليل . على حين أن الشيخ كان مؤمناً بالعقل ، مقتنعاً بضرورة النظر ، داعياً إليه مدافعاً عنه . وكل ما هنالك أنه كان يرى القصد فى النظر والاقتصار على البين منه النافع للناس .

النظر العقلى عند محمد عبده أصل لا شك فيه يجعله يقول إن علماء الإسلام من جميع الفرق ، وبخاصة الأشعرى ، مجمعون على أن الذى يعتق ديناً ما «تقليداً» فليس حاصلًا على اليقين ، ومن كان غير حاصل على اليقين فهو مرتاب على نحو ما ، والمرتاب فى مبادئ إيمانه ليس مؤمناً « ص ٤٩ » .

وإذا أخذ المؤمن ينظر في إيمانه ، وتعارض العقل مع ظاهر الشرع ، كان العقل هو المقدم ، ووجب تأويل حرف الكتاب « ١٤٢ » . فالشيخ على مذهب ابن رشد في التفسير « ١٧٢ » وعلى مذهب المعتزلة في أن أصول الأخلاق ، الخير والشر والتكليف ، أمور يتركها العقل الطبيعي دون حاجة إلى الوحي « ٩٢ - ١٠٥ » وله في ذلك صفحات قوية في « رسالة التوحيد » . وهو على مذهب العقليين في استبعاد المعجزات ونقد المسيحية لاستنادها إليها « ١٣٩ » فإنه يقول مثلهم إن الإيمان بالمعجزات لا يدع مجالاً للدراسة الطبيعية دراسة علمية . بل إنه يذهب إلى وجوب فهم الدين تبعاً للعصر ، وتجديده مع كل عصر تبعاً لتطور الإنسانية « ١٢٧ » . وهو لا يأخذ من التصوف إلا بقدر ، وينكر الغلو في الزهد ، وينكر أشد الإنكار للطرق الصوفية « ١٨٥ - ١٨٦ » وينقد المسيحية لحثها على احتقار خيرات الدنيا « ١٣٩ » اعتقاداً منه أن العقل يقضي بالتوسط في الأمور .

هذا التوسط نفسه يجب أن يكون قانون العقل في الفحص عن الحقيقة ، فلا ينزلق إلى اللجاج ، ولا يشرئب إلى ما يفوق طاقته ، بل يقتصر على المعقول المفيد . لذا نرى الشيخ يضيق بكثرة المذاهب والآراء ، ويقرر أن الإسلام الصحيح هو الإسلام الأول قبل الخلافات والمذاهب « ١٢٦ » ويريد أن يرجع في كل مسألة إلى آية بيّنة أو دليل عقلي . ففي مسألة الحرية ثبت بكل قوة أن الشرع وما جاء به من أمر ونهى ، وأن يقين العقل وإجماع الناس وشهادة الوجدان ، متفقة على أن الإنسان مسؤول عن أعماله ، فالجبرية يجعلون الشريعة لغواً ، ويمحون التبعة الشخصية ، وينكرون يقين العقل الذي هو أساس الإيمان « ٧٧ - ٨٠ » ، ويقرر أن الإسلام ليس دين الجبر ، وإنما هو يعلن سبق علم الله من جهة ، وحرية الإنسان من جهة أخرى ، وأن التوكل الصحيح ما هو إلا الثقة بالله مع استخدام العلل الطبيعية لتحقيق غايات يتوخاها العقل « ٨١ ، ٨٧ » أما التوفيق بين سبق علم الله وبين الحرية الإنسانية ، فيجب أن يكتفى فيه بالإعتقاد بأن لا تعارض بين الطرفين « ٨١ » وأن سبق علم الله لا يمنع الإنسان من أن يكون حراً في حدود معينة « ٧٧ »

وأن لا فائدة ترجى من التماهى فى البحث « ٨٣ » : ويلاحظ الشيخ أن إلى مثل هذا ذهب بوسويه . وبهذه الطريقة عينها ، يخرج من المسائل الخاصة بالله ، فيقول بوجوب الاكتفاء بالعلم بأن الله موجود ، وأنه لا يشبه المخلوقات ، وأنه سرمدى حتى علم مرید قدیر إلخ . أما مسألة ما إذا كانت هذه الصفات مغايرة لماهيته ، وغيرها من المسائل ، فلا يجوز الفحص عنها ، إذ أن العقل الإنسانى لا يستطيع النفاذ إليها « ١٣١ » . بل إن الشيخ ، فى شوقه إلى حسم المشكلات وفى استعجاله إلى النتائج ، لا يتأتى فى امتحان معلوماته غير الإسلامية ، فيقبل بعض الآراء الحديثة على علائها ، مثل تفسير الاجتماعيين لنشأة الدين الطبيعي « ١٤٨ — ١٤٩ » ، أو يتهم النصرانية بالإيمان بما يعارض العقل دون تعرف رأى أساطينها فى هذه النقطة ، أو بأنها تزعم أن الكتب المقدسة تحتوى على كل ما يفتقر إليه البشر لهذه الحياة . وللأخرى ، لأن كاتباً نصرانياً « هو تروتوليان » قال ما يشبه ذلك « ١٣٩ — ١٤٠ » . ولم يكن له صفة للتعبير عن رأى الكنيسة ، بل إنه خرج منها ليدخل فى شعبة من أغرب الشيع .

ومهما يكن من هذه الجزئيات ، فيبقى أن الشيخ محمد عبده كان عقلاً كبيراً فى نفس كبيرة ، وأنه كان حقيقاً بدراسة مفصلة تجلوه للجيل الجديد . ولقد قام صديقنا الدكتور عثمان أمين بهذه الدراسة على خير وجه ، وفى خير أسلوب فرنسى يعد مثلاً من أمثلة الكتابة العلمية الدقيقة الرصينة الواضحة . فنهته أصدق التهئة بهذا التوفيق المزدوج ، ونسر إليه أن كثيرين ، أى قراء العربية جميعاً ، يودون لو أنه ينقل رسالته إلى لغتهم — ولغته — فيرد إليهم النصوص بحروفها ، وهى متفرقة فى كتب عديدة عسيرة الجمع ، فيسدى بهذا النقل خدمة تذكرها له العربية فوق ما أسدى إليها من خدمات وما ينتظر بإذن الله .

- ٣ -

**نقد يوسف كرم لكتاب :
مبادئ علم النفس العام**

تأليف :

د . يوسف مراد

(مجلة الكتاب - أبريل ١٩٤٨)

مبادئ علم النفس العام

تأليف الدكتور يوسف مراد

٣٩٢ صفحة من القطع الكبير - دار المعارف - القاهرة ١٩٤٨

نقد الأستاذ يوسف كرم

كان حظ علم النفس من الدراسة والتأليف في نهضتنا الحالية أوفى بكثير مما ظفرت به سائر أقسام الفلسفة . ولا عجب فإنه علم الإنسان ، وإنه موضع اهتمام بالغ في أوربا وأمريكا ، وإن له من التطبيقات في الفلسفة نفسها وفي التربية وفي جميع نواحي النشاط الإنساني ما يجعل منه علماً رئيسياً يهتدى به . وقد ظهر فيه بالعربية عدد غير قليل من المؤلفات القيمة ، بعضها عام يستوعب مسأله كلها ، وبعضها خاص يدرس مسألة أو طائفة من المسائل متقاربة . وإنه لمن حق العربية على أبنائها المشتغلين بهذا العلم أن يعرض كل منهم ما وفق إليه في دراسته حتى تجتمع لنا وجهات النظر المختلفة . وها هو ذا كتاب جديد لمؤلف معروف في الأوساط العلمية بتضلعه في الفلسفة وإحاطته بعلم النفس ، ومعروف لديها ولدى جمهور القراء بمجلة علم النفس التي أقدم على إصدارها فكان مثلاً يضرب في الشجاعة والتضحية ، والتي كانت مركزاً لجهود طيبة من معاونين والتلاميذ ، فنشروا مقالات وكتباً روجت للعلم بين مختلف الطبقات .

يتناول حضرته في الكتاب الذي نحن بصدد مسائل علم النفس العام ، فيلم بأطرافها ويجلو دقائقها في ترتيب تعليمي وفي يسر لا يتسنيان إلا للعالم الخبير ، فيبدأ بمثال أو أمثلة مما يجري في الحياة العادية ظاهرة وباطنة ، ويتدرج منها إلى التجارب العلمية والحلول النظرية مستفادة من أوثق الكتب وأحدثها عهداً ، ويستشهد بالطريف من الملاحظات مقتبسة من الأدب العربي مشوره ومنظومه قدمه وحديثه ، فيبين عن ثقافة واسعة في هذه الناحية ، ويوضح شروحه بأشكال ولوحات أخرجه « دار المعارف » على خير

منوال . وقد ذيل الكتاب بمعجم إنجليزي عربي لمصطلحات علم النفس ، فجمع في عشرين صفحة مجهوده الشاق في سبيل إيجاد مقابلات عربية لمفردات إفرنجية حديثة . ويمتد بنا القول لو أردنا أن نستعرض فصول الكتاب وأن ندل على ما حوته من تحليلات نفسية وآراء علمية وفلسفية . وإننا لندعو القراء أن يستمتعوا بمطالعة تلك الفصول ، ولا نقصد بحال إلى وصف موجز لا يجدي . على أننا نريد أن نبرز نظرة المؤلف إلى علم النفس وإلى المنهج الذي يرى أن يتبع في دراسته حتى يستبين القارئ مغزى هذا الكتاب وخطره في إنتاجنا العلمي .

ما إن يشرع المؤلف في القول حتى ينبهنا في تصدير الكتاب إلى أن علم النفس لم يصل بعد إلى ما وصلت إليه العلوم الطبيعية « من حيث مجموعة الحقائق العلمية التي كشف عنها ، ومن حيث تنظيمها في صيغة يتفق عليها جميع علماء النفس » وأن الاختلافات « ترجع إلى تباين المذاهب الفلسفية ، وتعتقد الحياة النفسية « ذاتها . والواقع أن علماء النفس مهما بدعوا (مخلصين) أنهم يعالجون موضوعاً تجريبياً بمناهج العلم التجريبي ، فإن لكل منهم مذهباً فلسفياً يستوحيه ويحاول تأييده . والدكتور مراد ، إذ يعرف هذه الحقيقة ، يعرف أنها لازمة من طبيعة الإنسان باعتباره كائناً عاقلاً ، وأن ليس بالإمكان التجرد عن الفلسفة ، فيصرح (ص ٢) بضرورة اتصال العلوم بالفلسفة « اتصال خضوع وتعاون » ، ويختار لنفسه مذهباً يعتقد أنه المذهب الأحق الأشمل . وهو يشعرنا باتجاهه منذ يقول في الصفحة الأولى إن « ملاحظات أرسطو ما زالت جديرة بالاعتبار » ، ويورد قول العالم الألماني فوننت « Wunbt » : « لا تتفق نتائج أبحاث مع المذهب المادي ولا مع المذهب الأثيني الأفلاطوني أو الديكارتي . أما مذهب أرسطو الذي لا يفصل بين الجسم والنفس والذي يعتبر علم النفس جزءاً من علم الحياة ، فهو المذهب الوحيد الذي يمكن اعتباره نتيجة ميتافيزيقية محتملة لعلم النفس التجريبي » (ص ٢) . (وقد قال مثل ذلك بالنسبة لعلم الحياة عالم ألماني آخر مشهور في أيامنا ، هو دريش « Driesch ») . فأرسطو هو المعلم الصادق في

علم الحياة وفي علم النفس : إنه يعتبر الحياة شيئاً مغايراً للجهد ، ويعتبر الشعور شيئاً مغايراً للحياة البيولوجية مع اتصال وثيق بينهما ، ويعتبر الكائن الحي جاصلاً على مبدأ باطن هو قوام كيانه ومصدر أفعاله . وهو بهذه المواقف يعارض المذهب المادى الذى يحاول أن يرد الحياة إلى الجهاد ، وأن يجعل من الحركة الآلية القانون الأوحى للطبيعة ، وأن يجرد الإنسان من النشاط الذاتى ويرد أفعاله النفسية إلى تركيب آلى لعناصر شعورية منفصلة ، هى الإحساسات والصور الذهنية متصورة على مثال الذرات فى الخارج . والدكتور مراد يميز بين الحياة والجهاد ، ويحرص على « نوعية » الظواهر النفسية ، ويربط مع ذلك علم النفس بعلم الحياة ويعلم الاجتماع أيضاً (ص ١١ - ١٣) ويقول : « إن مصدر الظاهرة السيكولوجية ليس النفس فقط ، أو الجسم فقط ، بل الإنسان بأكمله » (ص ١١) ، و « إن القانون الأعلى المسيطر على المظاهر البيولوجية والمظاهر السيكولوجية هو قانون التكامل » (ص ٢٦٦) . وهذا هو « علم النفس التكاملى » الذى يدعو إليه .

أما أن الحى مغاير للجهد فيدل عليه « أن المحرك يحدث نفس الحركة دائماً فى الجهد ، ولا يحدثها دائماً فى الكائن الحى » وأن « فى الجهد رد الفعل معادل للفعل ، أما فى الكائن الحى فالأمر على خلاف ذلك » (ص ٣٨) . وأما أن الشعور مغاير للحياة البيولوجية فيؤيده أنه « لا يوجد لكل انفعال مجموعة معينة من الاضطرابات الفسيولوجية بحيث يمكن الاستدلال بها على نوع الانفعال » (ص ١١٢) ، وأتينا إذا سلمنا بأن الدماغ عضو التفكير فلننا نعى « أن عمليات التفكير ليست سوى العمليات الفسيولوجية التى يقوم بها الدماغ » (ص ٢٧٨) ، فقد « أدت الدراسات الدقيقة لوظائف الفكر ، كما أدت المشاهدات الإكلينيكية والتشريحات الدماغية ، إلى أنه لا توجد مراكز للصور الحسية والحركية ، ولا مراكز للذكريات ، ولا مراكز للغة من حيث هى فهم وتعبير » . فاللغة مثلاً « وظيفة مكتسبة لها أساس حسى وحركى ، والقيام بحركات اللغة يتطلب مؤازرات عديدة تشترك فى تحقيقها مناطق

واسعة من الدماغ ، بل الدماغ كله ، فإذا أصيبت الألياف العصبية الدماغية التي تربط بين مختلف مناطق الدماغ أدت الإصابة حتماً إلى اضطراب الوظائف المكتسبة ، ولكن تحسن حالة المريض نتيجة إنابة مناطق أخرى في الدماغ عن المناطق المصابة لتأدية وظيفتها ، (ص ٢٧٩ - ٢٨١) مما يشهد بأن الوظائف متميزة من المناطق الدماغية ، إذ أنها تستعوض ببعضها عن بعض فتعود إلى العمل . « ومما هو جدير بالملاحظة سير انحلال الوظيفة اللغوية ، فالاضطراب يصيب أولاً أسماء الأعلام ثم الأسماء النكرة ثم الصفات ، وأخيراً الأفعال . فإذا كان هناك مراكز خاصة بكل عنصر دون غيره وجب أن تتبع الإصابة نظاماً معيناً . والواقع أنه لا يوجد تناظر بين اختلال الوظيفة اللغوية وسير الإصابات الدماغية » (ص ٢٨٢) . وقد ذهب بعضهم إلى أنه من المستحيل التفكير بدون ألفاظ أو بدون تخيل صور الألفاظ أو صور المحسوسات . وذهب غيرهم إلى أن في مقدرة الإنسان أن يفكر بوساطة معان مجردة . وخلاصة القول في هذه النقطة ، أن مقدار ما يتخلل التفكير من صور يتوقف على مستوى التوتر الذهني . فعندما يهبط المستوى تطفئ الصور على المعاني ، وبالعكس تتضاءل الصور وتفقد من خصائصها الحسية عندما يرتفع المستوى » (٢٦٣ - ٢٦٤) . وقد أراد أصحاب تداعي المعاني أن يفسروا الحياة النفسية بما بين الصور من علاقات تشابه وتضاد وتقارن ، ولكن « كل ما تكشف عنه التجارب التي أجريت في تداعي المعاني هو مجموعة العلاقات التي يمكن أن يفكر فيها العقل الإنساني ... وما يهم علم النفس هو أن يعرف إذا كان هناك إدراك علاقة ما عند الجميع بين لفظين ، وما هي هذه العلاقة ، وما علة إدراكها ، لا بالقياس إلى قوانين الفكر المنطقية ، بل بالقياس إلى تاريخ الشخص ونزعاته وإلى طبيعة المشكلة التي يعالجها وإلى اتجاه التفكير وشئى ملابساته وحواشيه » (٢٦٥) . وقد أراد أولئك الفلاسفة والعلماء أن يقصروا موضوع الإرادة على « النظر في الحركات الإرادية كما يفهمها العالم البيولوجي ، أي الحركات التي تكون مراكز إثارتها موجودة في القشرة الدماغية » ولكن استجابات الإنسان ليست كلها مباشرة ، بل إن له القدرة على إرجاء الاستجابة ، و « ليست الإرادة في مظهرها الأول

سوى مجموعة الوظائف السيكولوجية عندما تعمل متأثرة لتحقيق استجابة رأى الشخص أن يرجئها . وإنما ترجأ الاستجابة للنظر في قيمة الفعل ، « فدراسة الفعل الإرادى تنطوى دائماً على أحكام تقويمية » بحيث تكون الإرادة « العملية النفسية التى ترجح كفة الميول التى تبلو في نظر الشخص أنها أسمى من غيرها » (٣١٥ - ٣١٧) .

وهكذا يسلمنا علم النفس إلى علم الأخلاق دون أن يخرج عن موضوعه أو يعدل عن منهجه التجريبي ، أعنى أن الدكتور مراد يميز وراء الحركات البيولوجية المباشرة والميول الحسية البحتة حركات بيولوجية أخرى تابعة الفكر وميولاً أخرى صادرة عن العقل ، فيستبقى للإنسان إنسانيته ، وقد طالما حاول الكثيرون تجريده منها والهبوط به إلى دائرة العجاوات ، مأخوذين بما بينه وبينها من شبه مادية جزئى غافلين عما بينه وبينها من فارق معنوى عظيم الخطر في ذاته عظيم الأثر في مادة جسمه نفسها وكيفها ويجعل منها أداة طبيعة لروحه . فالدكتور مراد إذ ينشر هذه النظرة الصادقة لعلم النفس معتمداً على تجربة مستنيرة شاملة ، يقدم خدمة كبرى لهذا العلم والفلسفة الخالصة في آن واحد .

يوسف كرم

- ٤ -

نقد يوسف كرم لكتاب :
مناهج البحث عند مفكرى الاسلام
ونقد المسلمين للمنطق الارسططاليسى
تأليف :

د . على سامى النشار

مجلة الكتاب - مايو ١٩٤٨
(المجلد الخامس - السنة الثالثة - الجزء الخامس)

مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسططاليسى

تأليف الأستاذ على سامى النشار

٢٦٣ صفحة من القطع الكبير - دار الفكر العربى - القاهرة ١٩٤٧

نقد الأستاذ يوسف كرم

« من منطق فقد ترندق » : هكذا قال فريق من المسلمين حين رأوا فريقاً من الذين تقلدوا الفلسفة اليونانية يزيفون عن الدين بسبب أخذهم بقضاياها وتطبيقهم لمناهجها ، دون تمييز بين ما يتفق والشرع وما لا يتفق . أولئك القائلون هم الفقهاء والأصوليون والمتكلمون ، انبروا لتفنيد القضايا المنكرة ، ونقد المنطق الأرسططالى ، وإقامة منهج يغنى عنه مستخلص من أساليبهم فى التفكير . ولا شك أن هذا الصراع ناحية طريفة من نواحي الثقافة الإسلامية . وقد فطن إلى طرافته وأهميته حضرة زميلنا الأستاذ النشار ، فعكف على دراسته فى جميع مظانه ، مطبوعة ومخطوطة ، عربية وإفريقية ، ونشر مخطوطاً للسيوطى عنوانه « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » وهو بمثابة « ملف القضية » جمع فيه السيوطى أقوال الأئمة فى تحريم المنطق ، وأسباب هذا التحريم ، وأعقبها بملخص لكتاب ابن تيمية « نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان » . ثم أخرج الأستاذ النشار ثمرة دراسته فى الكتاب الذى تقدمه إلى القراء .

يتناول حضرة المؤلف أولاً جميع المسائل المنطقية الواردة فى كتب الفلاسفة الإسلاميين والملخصين من بعدهم ، ويبذل مجهوداً محموداً فى تعيين أصولها ، فيجد أن للرواقية فيها نصيباً إلى جانب نصيب أرسطو . ثم يشرح موقف الأصوليين أو علماء أصول الفقه ، فوقف المتكلمين أو علماء أصول الدين ، من المنطق الأرسططالى حتى القرن الخامس ، فيفصل القول فى تقدمهم للحد والقياس والمبادئ الأولية عند أرسطو ويعرض فى دقة وعمق آراءهم

الخاصة في الحد والاستدلال ، وما وجلوا لها من طرق توازى طرق الاستقراء المعروفة عند المحسدين . ثم يورد موقف الغزالي في أهيات كتبه ، ويعقد لابن تيمية فصلين مطولين يعرض فيهما نقده للمنطق والطرق التي أحلها محله . وينتقل إلى موقف الفقهاء من المنطق بعد ابن تيمية ، ويعقد فصلاً هاماً للمنطق الإشرافي كما ورد بنوع خاص عند الشهروردي ، حيث نجد نقداً لبعض مباحث المنطق ومحاولة « من أعمق المحاولات » في اختصار المنطق اختصاراً مبتكراً بالاكْتفاء بالقضية الكلية ، والاستغناء بها عن سائر أنواع القضايا ، حتى يخرج هذا العلم وكأنه علم رياضي .

إن المعنيين بالفلسفة ليعلمون أهمية هذه البحوث . وفي الكتاب بحوث ميتافيزيقية أيضاً ، لأن حضرة المؤلف أراد أن يفحص عن الأسباب العميقة ، من دينية وفلسفية ، التي وجهت الأصوليين والمتكلمين في نقد منطق أرسطو وفلسفته على العموم ، واصطناع منهج آخر وفلسفة أخرى . لهذا كله قرأنا الكتاب بشغف متزايد . إنه كتاب في المنطق المقارن ، وإنه فيما نعلم أول محاولة بالعربية لتأريخ المنطق في الإسلام على الطريقة النقدية العصرية . وقد لحنا فيه إشارات تنبئ بأن جعبة الأستاذ النشار لم تفرغ من بحوث تعرض ، ومخطوطات تنشر في هذا الباب . وكل رجائنا أن يمضي في هذا السبيل فيسدي إلى دراسة الفلسفة خلعمة من أجل الحلقات .

- ٥ -

**نقد يوسف كرم لكتاب :
الادراك الحسى عند ابن سينا**

تأليف :

د . محمد عثمان نجأتى

**مجلة لكتاب - السنة الرابعة - الجزء الثانى
المجلد السابع - فبراير ١٩٤٩**

الإدراك الحسى عند ابن سينا

تأليف الأستاذ محمد عثمان نجأتى

٢٣٢ صفحة من القطع الكبير - دار المعارف - القاهرة ١٩٤٨

نقد الأستاذ يوسف كرم

هذا كتاب كما يتمنى أن يرى الدكتور مذكور وقد أهاب بالشباب الجامعى أن يدرسوا الفلسفة الإسلامية على المنهج الذى رسمه : اختار الأستاذ نجأتى مسألة هى من أهم مسائل علم النفس فى القديم والحديث ، فدرسها عند فيلسوف هو أبو الفلسفة فى الإسلام بما قلر لمصنفاته من بقاء ، ورجع بها إلى أرسطو المعلم الأول وغيره من القدماء ، ومد يبصره إلى العلم المعاصر ، فجاء كتابه نموذجاً لعلم النفس المقارن فى تلك المسألة المعينة . وهذا عمل يتطلب اطلاعاً واسعاً دقيقاً . ويتطلب جلدأ على استخلاص النظريات ومقابلتها بعضها ببعض ، وإظهار ما بينها من مشابهاة وفوارق ، وقد اضطلع حضرة المؤلف بهذه المهام وقام بها على خير وجه ، فقصد إلى المصادر ، واستعان بكبار المؤلفين ، وأعمل فطنته فى التحقيق والتحليل وليست المسألة التى اختارها فلسفية وحسب ، ولكنها علمية أيضاً ، فإن الإدراك الحسى فعل يشترك فيه البدن ، له فيه آلات ومراكز ، وله فيه آثار وانفعالات ، مما يقتضى وقوفاً تاماً على تركيب البدن وكيفية تأدية وظائفه لأفعالها . ولم يكن ابن سينا فيلسوفاً وحسب ، ولكنه كان طبيباً أيضاً ، وطبيباً عظيماً ، فأولى هذه الناحية من المسألة العناية التى تستحقها . وجرى فى إثره حضرة المؤلف ، فنقب عن جميع مظاهرها فى مكتبة ابن سينا الضخمة ، وأهمها كتاب القانون فى الطب ، ورجع إلى سائر المظان القديمة وحديثة ومعاصرة ، فجاء كتابه نموذجاً فى علم التشريح المقارن فى تلك المسألة المعينة ، فاستوعبها استيعاباً تاماً من وجهتيها .

يبدأ حضرته ببيان تقسيم الوظائف النفسية عند ابن سينا ، وهى ثلاثة

أقسام : وظائف يشترك فيها الحيوان والنبات كالتغذية والنمو والتوليد ،
وظائف تشترك فيها الحيوانات ولا حظ فيها للنبات مثل الإحساس والتخيل
والحركة الإرادية ، ووظائف تخص الإنسان وحده وهي وظائف العقل .
والإدراك الحسى داخل فى القسم الثانى وهو نوعان : إدراك ظاهر بالحواس
الخارجية ، وإدراك باطن بحواس باطنة تختلف فى عددها ولكن أهمها
الحس المشترك والخيلة والذاكرة . ويشعر حضرتها فى دراسة الإحساس
الظاهر ، فيعرفه ، ويبين ضرورة تأثير المحسوس فى الحس ، وكيفية
هذا التأثير ، أنواع المحسوسات ، والكيفيات الحسية الأولية والمركبة ،
والشروط الفسيولوجية للإحساس وهى الأعصاب الدماغية وكيفية الانفعال
العصبى . ثم يدرس كلا من الحواس الخارجية على حدة ، عضوه ، وموضعه ،
وكيف يحس ، ويورد فى ذلك أهم الأقوال متقدمة ومتأخرة ، مبينة بأشكال
واضحة . وأخيراً يدرس الحواس الباطنة كما ذكرها ابن سينا ، فيثبت وجودها ،
ويبين مراكزها بوصف تشريح الدماغ ، ويعين أفعالها ، مقارناً كل ذلك
بما جاء عند مختلف الفلاسفة والعلماء . مشيراً المسائل ومعالجاً حلها ، مما يتعذر
الإشارة إليه هنا ، ويستلزم قراءة الكتاب ، وإن فى قراءته لنفعاً كبيراً .

ولا نأخذ على حضرة المؤلف سوى بعض مآخذه على ابن سينا وأرسطو .
يقول مثلاً إنهما يعتبران الوظائف البيولوجية وظائف نفسية ، فلم يميزا بين علم
البيولوجيا وعلم النفس (ص ٢٧ - ٢٨) . ونقول إن هذا راجع إلى أن
مدلول لفظ النفس عندهما أوسع منه عند المحدثين ، فلأنهما يقصدان بهذا
اللفظ مدأ الحياة على اختلاف مظاهرها . ولم يقدّم الدليل على أن الحياة البيولوجية
آلية بحتة غنية عن مثل هذا المبدأ ولا يعنى إدراجها فى علم النفس بمدلوله
القديم الخلط بينها وبين المدلول الحديث لعلم النفس ، إذ أنها تدرس فى
موضعها بالمنهج الذى يناسبها ، ثم تدرس الحياتان الأخريان ، الحاسة والعاقلة ،
بما يناسبها من منهج .

ويقول إن أرسطو وابن سينا يضعان قوى نفسية هي مصدر الوظائف ، وإن العلم الحديث يرفض القول بالقوى النفسية لأنها أمور لا يمكن إخضاعها للملاحظة والتجربة ، وإن من الخطأ الاعتقاد بإمكان تفسير الوظائف النفسية برها إلى قوى تصدر عنها (٢٨) . ونقول إن أرسطو وابن سينا اعتمدا على العقل الذي يحتم رد المعلول إلى علة من نوعه ، ولا نخال حضرة المؤلف إلا موافقاً على مشروعية هذا التحتم وقد طالما استند إليه في كتابه . وليس للعلم الحديث أن يرفض القول بالقوى النفسية بحجة أن منهجه مقصور على الملاحظة والتجربة ، بل كل ما يحق له هو أن يخرج هذه المسألة من دائرة بحثه ويدعها للفلسفة . « ومن الخطأ الاعتقاد » أن أرسطو وابن سينا اعتبرا رد الوظائف إلى قوى تفسيراً لها ، وكتابه أبلغ شاهد على ذلك لكثرة ما نقل عنهما من تفسيرات وتعليلات . ويقول حضرة في هذا الصدد أيضاً إن القول بقوى نفسية مختلفة قد يؤدي إلى القول بانفصال الوظائف النفسية بعضها عن بعض ، وهذا يرفضه علم النفس الحديث (٢٨) نقول : وهذا ما يصححه حضرة المؤلف نفسه إذ يذكر « أن ابن سينا في حقيقة الأمر لا يقر بانفصال القوى ، بل هو يثبت وحدة الحياة النفسية » (٢٩) .

ويقول إن الوظائف النفسية التي ينسبها ابن سينا إلى الحواس الباطنة هي في نظم علم النفس الحديث وظائف عقلية ، وإن للإحساس الباطن في علم النفس الحديث معنى آخر غير معناه عند ابن سينا (٣٢) . ونقول إن هذا راجع إلى مجرد اصطلاح فإن مدلول لفظ العقل عند المحدثين أوسع منه عند أرسطو وابن سينا ، وليست دلالة الألفاظ بالاشتراك بين معان مختلفة دليلاً على الدقة ! العقل عندهما قوة إدراك المجردات ، وعند المحدثين جملة القوى المدركة أو جملة المدركات من غير تمييز بين المجرد والمشخص ، وبما حبذا لو قصرنا لفظ العقل على المعنى الذي أراده ابن سينا ، فإن هذا أكثر انطباقاً على الحق ، وأكثر دقة في الاستعمال .

ويقول : « ما المقصود من قول ابن سينا إن الحس يدرك صورة المحسوس ؟ هل هو الشكل الخارجى للمحسوس كما يفهم من كلمة صورة ؟ » (٣٦) . وليسمح لنا حضرته هنا أن نبدي شديدا استغرابنا لصلور هذا التعريف عنه وهو قد درس أرسطو وابن سينا دراسة طيبة ، وهو نفسه قد دل على المقصود فى لفظ صورة فى الإدراك الحسى بقوله : « إنه كل ما نحفظه من آثار المحسوسات المختلفة » (١٧٠) فكان إذن فى غنى عن مناقشة طويلة يعقدها اعتماداً على تعريفه الأول ، وكان أكثر غناء عن القول بعد التعريف الثانى (وهو الصحيح) أن « ليس للرائحة والطعم والحرارة والبرودة صورة معينة حتى يمكن أن يقال إنها تنطبع فى المخ » (١٧٢) إن ما ينطبع فى المخ ، حتى فى الصور البصرية ، هى الآثار الفسيولوجية ، وإن « الصورة » إدراك نفسى ، ولم يقصد أرسطو وابن سينا إلى أن المخ خزانة لصور فوتوغرافية ؟

كذلك يعقد حضرته مناقشة طويلة متعثرة (٦٧ وما بعد) تبدد من تلقاء نفسها إذا ذكرنا أن أرسطو يرتب الحواس من وجهتين : وجهة كونها آلات إدراك ، ووجهة كونها آلات حياة ، وحضرة المؤلف يورد هذا (٧١) وكأنه لم يورده فإنه لو تدبره عند الشروع فى كتابة الفصل لساق كلامه سياقاً أوضح وأيسر وأحصر ، وأخيراً كان حضرته فى غنى عن المناقشة فيما وضعه من خلاف بين أرسطو وابن سينا فى الحس المشترك ، لو أنه أمعن النظر فى النصوص .

على أن هذه المأخذ لا تضير فى شىء الأجزاء الموضوعية من الكتاب ، وهى التى تلخص النظريات الفلسفية والعلمية ، وتعطيه قيمته . وحضرة المؤلف يقول بحق إن كتابه يمثل أول محاولة لدراسة علم النفس السينوى

دراسة علمية صحيحة، وتقريب المسافة بينه وبين علم النفس الحديث (١٨) .
ونحن نؤكد أنها محاولة موفقة جديرة بالثناء الكثير عليه ، وقد أقنعنا بكتابته
أنه محيط بابن سينا إحاطة واسعة عميقة ، وأنه خليق أن يستخرج منه بحثاً آخر
بلى بحثاً ، فإن ابن سينا بحر عجاج . ولعل الملاحظات السابقة تكون قد
أقنعت حضرة المؤلف أن ابن سينا في كثير من المسائل الفلسفية أقرب إلى الحق
من كثير من المحدثين ، وأن واجب الوفاء للحق يقتضي أن نبرز حقه
وندافع عنه :

يوسف كرم

- ٦ -

نقد يوسف كرم لكتاب :

مؤلفات ابن سينا

للأب جورج قنواتي

(مجلة الكتاب - السنة الخامسة - الجزء العاشر - ديسمبر ١٩٥٠)

مؤلفات ابن سينا

بقلم الأب جورج شحاتة فنوانى

٣١ صفحة + ٤٣٥ من القطع الكبير - دار المعارف بمصر - القاهرة ١٩٥٠

(من منشورات الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية)

نقد الاستاذ يوسف كرم

ابن سينا واحد من أعلام الفلسفة والعلم على الإطلاق . وقد شاعت ظروف تاريخية أن تجعل منه أعظم ممثل للعلم والفلسفة في الشرق الإسلامى : فقد كان الكندى رائداً مبتدئاً ، وكانت كتب الفارابى ، وهو فيلسوف كبير من غير شك ، قليلة التداول ، ثم فقدت . فلما جاء ابن سينا تمثل ثمار التفكير الإسلامى مدى ثلاثة قرون ونصف قرن ، وشرع يلون العلوم كما آلت إليه ، فاستوعبها فى مرسوعتين ضخمتين ، هما كتاب الشفاء الجامع لأقسام الفلسفة والعلوم الجزئية ، وكتاب القانون الجامع لأبواب الطب وما يتصل به ، وصنف كتباً صغيرة ، وكتب عدداً كبيراً من الرسائل فى جميع المسائل . وشاعت ظروف تاريخية أخرى أن تجعل منه أستاذاً للغربيين فى العصر الوسيط إذ أنهم ترجموا إلى اللاتينية كتاب الشفاء قبل أن يترجموا شروح ابن رشد ، فعرفوا منه ما لم يكن قد وصل إليهم من تعاليم أرسطو وأفلاطون ، وترجموا كتاب القانون وظلوا يعتمدون عليه فى دراسة الطب إلى عصر النهضة ، وترجموا كتباً أخرى أفادوا منها كذلك .

فؤلفاته تراث نفيس للغاية : فيها العلم القديم كله ، وفيها ذلك الأسلوب الذى اتخذته العربية فى تأدية العلوم على اختلافها بفضل الجهود التى بذلتها المترجمون والمعلمون من السريان والعلماء من المسلمين حتى طوعوا لغة الشعر والخطابة للعلم والفلسفة ، وبلغوا فى ذلك من الدقة والقوة بحيث لم يدعوا معنى من المعانى يفوتهم فى جميع فروع المعرفة . غير أن المطبوع من هاته المؤلفات قليل مشوب بالأغلاط ، والمتداول منه نادر ، والباقي لا يزال مخطوطاً موزعاً فى أنحاء المعمورة . فإذا نشرت جميعها نشرأ علمياً أمكن تحقيق أغراض لنا على

جانب عظيم من الأهمية : إذ نستطيع حينذاك أن نضع قواميس بما ورد فيها من الاصطلاحات والتعريفات فنستعين بها وننسخ على منوالها في نقل العلوم الحديثة ؛ ونستطيع أن نحصل علماً أدق وأوسع مما لدينا الآن عن الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية وبسائر مناحي الفكر الإنساني في ذلك العهد ، ونستطيع أن نتبين ما قد يكون زاده ابن سينا من عند نفسه فنوفيه حقه كاملاً من الإعجاب ؛ ونستطيع أخيراً أن نحصل علماً أدق وأوسع عن مبلغ تأثير الفلسفة الأوربية بابن سينا في بدء تكوينها .

إذا تم شيء من تلك الأغراض فسيعد حضرة الأب قنواتي في مقدمة رواد هذه الحركة ومن أفعالهم أثراً بكتابته هذا الذي يعتبر خير أداة للباحثين في هذه الناحية من العلم . يخبرنا حضرته أنه بدأ عمله « منذ سنين والنفس مملوءة شوقاً إلى ابن سينا » (ص ١٣) . فهو قد فطن منذ سنين إلى خطر ابن سينا وضروره الإحاطة بمؤلفاته ، وهو قد أحس ذلك الشوق الذي يحسه العلماء ، فكان له من هذا وذاك حافظ قوى على مباشرة عمله الشاق ، وكان له من تكوينه العلمي الوافي معوان قيم على حسن تأديته ، فحصى يعمل في أناة وصمت . « فلما نبتت فكرة مهرجان ابن سينا فكرت الإدارة الثقافية (لجامعة الدول العربية) أن تنهز هذه الفرصة فتجمع ما يمكن أن تصل إليه يدها من مؤلفاته في بلدان العالم » (*) . فوجدت في الأب قنواتي الرجل المنشود الكفيل بتحقيق أمنيته ، « ووكلت إليه الاضطلاع بهذه المهمة رسمياً » (ص ١٣) وبعث به إلى الآستانة حيث يوجد « من مؤلفات ابن سينا القسط الأوفر ، إذ هناك ما يربو على الألف والخمسمائة مخطوط مشتتة في مكتباتها » (ص ١٥) . فطوف بهذه المكتبات « حسب خطة مرسومة لفحص جميع المخطوطات الموجودة فيها مخطوطاً مخطوطاً » (ص ١٦) ، وهو يعرض علينا في هذا الكتاب بحثه وفحصه : فيحضر جميع مؤلفات ابن سينا ، مطبوعها ومخطوطها ، فيجتمع له مائتان وستة وسبعون مؤلفاً ، يرتبها أولاً ترتيباً زمانياً يسمح بالوقوف على

(*) من تصدر الكتاب الدكتور أحمد أمين بك مدير الإدارة الثقافية .

مدى تطور أفكار المؤلف فيقسم حياة ابن سينا إلى فترات ويورد المؤلفات التي كتبها في كل فترة معولا على ما جاء فيها من بيان أو أخبر به المؤرخون (ص ١٩+١٩-٢١) . ولكنه يؤثر ترتيبها بحسب المواد فيعقد خمسة عشر فصلا تضم جميع المعارف الإنسانية من فلسفة وعلم ودين ، فيشير إلى محتوى كل مخطوط . ويذكر مظاهره ورقم قيده ، ويصفه وصفاً ظاهراً من حيث طوله وعرضه . وطول الكتابة وعرضها ، والمسطرة ، وعدد الكلمات في السطر الواحد ، وأول الكتاب وآخره ، وحال المخطوط ، وتاريخه المقيد أو المقدر (ص ٢ - ٣٢٢) . ويردف ذلك بترتيبات أخرى تغني عن البحث وتوقع على المطلوب دون عناء .

يرى القارئ ضخامة هذا العمل ، ويدرك بداهة فائدته الكبرى . وقد أثني عليه حضرة الدكتور أحمد أمين بك بقوله في تصديره إنه « عمل مجيد لا يصدر إلا عن رهبنة في العلم كرهبة في الدين » . وأثنى عليه حضرة الدكتور إبراهيم مذكور في مقدمته للكتاب ونوه بما استدعاه من علم وصبر وجلد ، وذكر « إنه قد كشف عن كثير من الخطأ واللبس الذي وقع فيه واضعو الفهارس السابقة » وكيف لا يثنى عليه كل من يحس حاجتنا الشديدة إليه ويعلم أن « النقد يسير لكن الفن عسير » ؟ إن حضرة المؤلف يقضى على كل نقد إذ يصارحنا بأنه يقف « مذهولاً إزاء الجرأة التي حفزته على القيام بمثل هذا العمل ، ويعتريه شيء من القنوط عندما يرى الفرق الشاسع بين ما كان يؤمله وما حققه فعلاً » (ص ١٣) . وهذا شأن العالم المطبوع الذي لا يرضى عن عمله أبداً . ولحضرت أنه يقول ما يشاء له الحق أو التواضع أن يقول ، ولكننا نؤكد له أن أهل العلم يقفون مذهولين من التوفيق الذي بلغ إليه . ونحن نتوقع منه أن يوالى عنايته بهذا الكتاب ، وإنه لفاعل بلا ريب ، ونطمع منه في أن يخرج كتاباً عن فلسفة ابن سينا يكون نموذجاً للدراسة الموضوعية كما أخرج نموذجاً للمنهج العلمي . وإنه لقمين أن يستجيب إلى هذا الأمل وهذا الرجاء .

- ٧ -

**نقد يوسف كرم لكتاب : فلسفة المعتزلة
(فلاسفة الاسلام الأسبقين)**

للدكتور البير نصرى نادر

(مجلة الكتاب - مجلد ١٠ - جزء ٩ - السنة السادسة - نوفمبر ١٩٥١)

فلسفة المعتزلة

فلاسفة الاسلام الاسبقين

تأليف الدكتور البير نصرى نادر

الأستاذ المساعد بكلية الآداب ببغداد

الجزء الثانى فى العدل « الانسان ، الأخلاق ، السياسة »

١٦٨ صفحة من القطع المتوسط - مطبعة الرابطة ببغداد - العراق ١٩٥١

نقد الأستاذ يوسف كرم

منذ عام مضى قدمنا للقراء الجزء الأول من هذا الكتاب ، ونوهنا بأهميته ، وتمنينا على حضرة المؤلف أن يعجل بنشر الجزء الثانى ، فحقق أمنيتهما ، وكان من القلائل الذين نقلوا رسالتهم الإفرنجية إلى لغتنا العربية كما تقتضيه الحكمة القومية وترغب فيه وزارة المعارف رغبة ملحة .

المعتزلة معروفون بأنهم أهل توحيد وأهل عدل ، أما التوحيد فمعناه عندهم نفي صفات الله وردها كلها إلى ذاته تعالى خشية الوقوع فى الشرك بإثبات أشياء إلهية عدا ذات الله ، كالعلم والإرادة والقدرة والعدل واللفظ والكلام وما إلى ذلك مما تثبته سائر فرق المتكلمين ، وقد كان هذا موضوع الجزء الأول . وأما العدل فهو حجته على الفرق القائلة بأن الله هو الفاعل الأوحد فيلزمها القول بأن العقاب الإلهى جائز ، وحاشا لله أن ينسب إليه الجور ، على حين أن العدل الإلهى فى الإثابة والمعاقبة يفترض أن الإنسان فاعل ، وفاعل مختار . هذه القضية الكبرى التى ناضلوا دونها أشد نضال دعتهم إلى أن يتعمقوا فى ماهية الإنسان وأفعاله ، فتكلموا فى معرفتنا الحسية ، وبخاصة فى معرفتنا العقلية ، وأثبتوا العقل ضد خصومهم ، وتكلموا فى الإرادة وحرية الاختيار ، وفى العلاقة بين العزم والتنفيذ ، وأفاضوا فى الأخلاق فأقاموها على النظر العقلى مبينين مبدأ الالتزام الخلقى ، مشبين خيراً وشرّاً ، فى طبائع الأشياء بغض النظر عن الأمر والنهى النازلين بالوحى ، محلين أدق تحليل معنى المؤمن ، ومعنى الكافر ، ومعنى الأمر وحصول

الطاعة ، وموقف من أتى بكبيرة . وبعض الكبائر كشرب الخمر والسرقا والقتل ، وخاضوا في مسألة الجنة والنار : هل خلقتا مع العالم ؟ وهل هما الخالدتان ؟ وحال أهل كل منهما ، وبحثوا طبعاً في الرسول وصفاته ، وفي المعجزات ، وفي الإمامة ، تلك المسألة التي عاجلتها جميع الفرق باللسان والقلم والسيف : وهذا موضوع الجزء الثاني .

إنه لموضوع ضخم خطير لا نستطيع هنا أن نريد شيئاً في شرحه على تلك العناوين ، فنكتفي بالإشارة إلى ركنين أساسيين من أركانه يميزان الاعتزال ويشعران بقيمته الفلسفية : وهما وجود العقل ، وقيام الأخلاق على العقل دون الوحي .

العقل قوة تدرك حقائق تفوق الحس (ص ٣٤) : فإذا وجدنا في أنفسنا مثل هذه الحقائق جزمنا بأن لدينا قوة تكتسبها . ونحن نجد في أنفسنا معارف كلية هي التي يتكون منها العلم ، والمعارف الكلية مجردة غير محسوسة . كذلك نحن ندرك العلاقات بين الأشياء ، والعلاقات أمور مجردة ، وندرك الحقائق الأخلاقية الأساسية ، وهي مجردات ، وندرك الله بالعقل لا بالإجماع والآيات ، والله مجرد منزّه عن كل عرض محسوس . ولدينا بديهيات لا شأن للحس في إدراكها ، مثل أن الصدق النافع حسن وأن الكذب الضار قبيح ، ومثل حرية الاختيار والمسؤولية وموضوعية الحسب والشر ، فإننا ندرك كل أولئك بداهة . ونحن نرى اللغة تعبر عن الفكر ، ونرى العبارات تختلف بالأمم والأمصار في حين أن دلالة الأحكام على العلم لا تختلف . ولو تصورنا شخصاً أبكم أصم فإنه لا يفكر بلغة معينة ولكنه بالرغم من ذلك يعقل ويفكر . فوجود العقل أمر ظاهر لا يمكن جحده .

وهو ظاهر كل الظهور في إدراك الحسن والقبيح من الأخلاق ، حتى إن الشعوب التي لم يأتها وحي قادرة على معرفة الشريعة وتمييز فكرة الخير من حيث إن الحسن من الطاعات حسن لنفسه والقبيح أيضاً قبيح لنفسه ، ولو لم يكن الحال كذلك لكان شعورنا بالحرية وهماً ، وهو ليس بوهم ، فإن الإنسان

يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف ، ومن أنكر ذلك أنكر الضرورة ، ثم إن التكليف - سواء أكان صادراً عن العقل أم عن الله - متوجه إلى العبد بهذين اللفظين : « افعل ولا تفعل » ، فإذا لم يتحقق من الإنسان فعل أصلاً كان التكليف سفهاً من المكلف وكان متناقضاً ، فإن تقديره « افعل يا من لا يفعل » ثم إن الوعد والوعيد مقرون بالتكليف فلو لم يحصل من العبد فعل بطل الوعد والوعيد أو كان على ما لم يفعل ، وأخيراً أليس المتعارف منا مخاطبة بعضنا بعضاً بالأمر والنهي ، وإحالة الخير والشر على المختار ، وطلب الفعل الحسن ، والتحذير من الفعل القبيح ، ثم ترتيب المحازات على ذلك ؟ فحرية الاختيار دليل على قدرة الإنسان على الفعل والترك ، والحرية والقدرة دليل على كفاية العقل لكشف الخير والشر بنفسه وقيام الأخلاق على طبائع الأشياء .

هكذا يعلن المعتزلة سلطان العقل ويؤيدونه في مختلف المسائل بحجج شتى على ما جلاه الدكتور نادر بعلم ودقة ممتازين ، في حين كانت الفرق الأخرى تهاجم المذهب العقلي وتفلسف تبعاً للمذهب الحسي . أجل إنها كانت تفلسف مع أن المشهور أن التفلسف كان ديدن الكندي والفارابي وابن سينا ومن نحاً نحوهم . الحقيقة أن هؤلاء دعوا بالفلاسفة بسبب اعتمادهم على الفلسفة أولاً واعتبارهم الوحي جملة أخبار لم يكن العقل ليبلغ إليها ، لا بسبب كونهم استقلوا بالفلسفة وأن المتكلمين استقلوا بالعقائد ، فإن علم الكلام حافل بالفلسفة ، ولكنها تلك الفلسفة الحسية كما قلنا ، وهي أحد تيارين جرت فيهما الفلسفة اليونانية ، فنبع التيار الحسي من الماديين (السوفسطائيين والشكاك) ، ونبع التيار العقلي من فيثاغوراس وبارمنيدس ثم اتجه إلى سقراط وأفلاطون فأرسطو . والغريب أن المتكلمين اعتقدوا أن الحسية والشك في العقل أقرب إلى الإسلام من المذهب العقلي ، فحملوا على منطق أرسطو بما كان يحمل عليه به السوفسطائيون والشكاك اليونان ، وبذلوا جهراً جريئة في استخدام الآراء الحسية لتأييد العقائد كما فهموها . ترى ، ماذا كان السبب في هذا الموقف ؟ لا يكفي أن نقول إنه كان تشبث الفلاسفة بقدم العالم وإنكارهم

علم الله بالجزئيات ، فقد كان بالإمكان تصحيح هاتين النظريتين دون إنحلال بالمذهب العقلي . فجدير بالاختصاصيين - وقد بان لنا أن الدكتور نادر في مقدمتهم - هي أن يتعرفوا كيف تسربت الفلسفة الحسية إلى العالم الإسلامي ، وكيف صارت هي « الفلسفة خادمة الدين » وكونت والدين علماً واحداً ، وجدير بالاختصاصيين الذين يريدون تجديد علم الكلام أن ينظروا بنوع خاص في تلك الصلة التي أشرنا إليها بين الفلسفة الحسية والإسلام . ومن أعلامهم حضرة الدكتور محمد يوسف موسى ، وقد مس هذه النقطة في مقدمة طبعته « لكتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد » لإمام الحرمين الجويني وأعلن أنه يريد أن يجدد في كتب علم الكلام وأدلته ومشاكله . واعتقادنا أن الجهود الأولى للتجديد يجب أن يتجه أولاً إلى المسألة الفلسفية نفسها حتى يتبين إن كانت هناك فلسفة تمثل الحق وما هي هذه الفلسفة وأية صلة يمكن أن تعقد بينها وبين الدين . وإذا تبين أن الفلسفة العقلية هي التي تمثل الحق نظر فيما إذا كان الإسلام ينفر منها حقاً أم أن بالإمكان الملاءمة بينهما . إن الفلسفة الصرفة حقيقة واقعة منذ خمسة وعشرين قرناً ، وهي حاجة أساسية من حاجات الثقافة ، فيجب أن تكون لنا فلسفة ، وبعد ذلك يجب استخدام هذه الفلسفة في فهم الدين حتى يحى هذا الفهم مطابقاً لما ثبتت حقيقته أولاً في الميدان الطبيعي .

يوسف كرم

- ٨ -

**نقد د . ابراهيم مدكور
لكتاب يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوربية
في العصر الوسيط**

(مجلة الكتاب المصرى - مجلد ٥ - عدد ١٧ - السنة الثانية - فبراير ١٩٤٧)

الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط

للاستاذ يوسف كرم (دار الكاتب المصري)

لقد بدأ الأستاذ المؤلف سلسلة مباركة عام ١٩٣٥ ، فأرخ للفلسفة اليونانية في كتاب عد - ولا يزال - من أدق وأكمل مصادرنا الحديثة في العربية . وبقينا نتوقع أن يتابع الخطى ويستمر في السير ، خصوصاً وفي الحلقة الأولى ما يشوق إلى حلقات تليها وترتبط بها . وها هو ذا يحقق رجاءنا ، ويقدم لنا « تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط » فأضاف حلقة أخرى في تكوين السلسلة الذهبية التي ينشد لها لتاريخ الفكر الفلسفي .

وقد قسم كتابه هذا إلى مقدمة وأربعة أبواب : فعرض في المقدمة للفلسفة المدرسية في خصائصها ومميزاتها ، وحاول في الباب الأول أن يبين أسانئدها وأصولها . وفي الباب الثاني أن يشرح عوامل تكوينها ، وفي الثالث أن يوضح مظاهر أوجها واكتهاها : ثم انتهى به المطاف في الباب الرابع إلى وصف مظاهر انحلالها وتلاشيها . وهكذا بدت هذه الفلسفة على يديه في صورة كائن حي مر بأدواره الطبيعية : من نشوء وتكون ، إلى كمال ونضج ، ثم إلى تدهور وانحلال .

ولسنا في حاجة أن نعرف بمؤلفنا في أسلوبه ومنهجه ، فقد امتاز بالضبط والدقة التي لا تعرف للحشو مجالا ولا ترك للتردد محلا ، دقيق اللفظ مضبوط العبارة ، في غير ما غموض ولا تعقيد ، وما أخرج العلم إلى ألفاظ دقيقة تؤديه وعبارات مضبوطة لا تشوه معالنه . وأما منهجه فتطبيق للمنهج التاريخي في صدق ونزاهة ، فلا يصدر إلا عن المنبع الأول ، ولا يحكم على فيلسوف إلا في ضوء ما قال وما كتب . وهو في كل هذا يترتب منسق ، يقسم الباب إلى فصول ، والفصل إلى أعداد ، والعدد إلى فقرات ، تبويب محكم وسير منظم .

وليس بيسير أن نرتب الفلسفة المدرسية المسيحية ونبونها ، لأنها تصدق على مرحلة طويلة من الزمن ، فتبدأ من القرن الرابع الميلادى وتمتد إلى القرن الرابع عشر . عشرة قرون أو تزيد تتلاحق فيها الآراء والأفكار ، وتقشبه الشخصيات والمدارس ، وقل أن نحظى فيها بعقيدة ممتازة ، أو تجديد بارز يخرج على القديم المألوف ، وفي هذا ما يحول دون وضع القواصل المحكمة بين جيل وجيل ، ولا بين مدرسة وأخرى .

ومفكرون هذا شأنهم لا يأنفون من أن يقفوا طويلا عند الدارج والمألوف ، ولا ينفرون من بعض الغريب والمستهجن . وكثيراً ما يردد بعضهم بعضاً ويكررون ويعيدون ، أو يجمعون ويلفون . وليس شئ أثقل على المؤرخ من أن يجاريهم في سيرهم ويحاول أن ينقل صورة صادقة عنهم ، ومهما نخلص واستخلص ونفخ وهذب فلأصل عليه دون نزاع تأثير .

ولعل هذا هو السر فيما نلاحظه لدى مؤلفنا من وقفات كنا نود لو قصرت ، وأسماء ربما كان الأولى أن يمر عليها مر الكرام ، ويظهر أن متابعتة للقرون في تلاحقها قضى عليه بأن يسرد في كل قرن طائفة من أسمائه ، كيفما كان وزنها ونوعها . وأنحشى بما أخشاه أن تغطي مدارس وأشخاص من الدرجة الثانية أو الثالثة على تلك التى تعد في الدرجة الأولى . وعلى كل يشعر القارئ بأنه كان في حاجة إلى بيان أتم وتوضيح أكثر للخصائص العامة والمميزات الرئيسية للجيل أو المدرسة ، بدل تتبع بعض الأفراد في حياتهم ومؤلفاتهم . ولا شك في أنه يفيدنا أن نقف على حركة بعض الآراء والنظريات الكبرى ، لا أن نضل في ثنايا بعض التفاصيل والجزئيات .

ومهما يكن من أمر هذه الملاحظات ، فإن « تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط » لوحة متنوعة للفلسفة المسيحية ، وقد سد نقصاً

كنا نحس به جميعاً في اللغة العربية . وسيجد فيه طلاب الفلسفة الإسلامية مجالا لمقارنات وموازنات كثيرة ، وسيدركون أكثر من ذي قبل أن فلسفة القرون الوسطى — مسيحية كانت أو إسلامية أو يهودية — تخضع لعوامل متقاربة ومتشابهة . وكم نود لو وقف مؤلفنا القاضل عند أوجه التشابه والتقارب هذه ، ولو قليلا ، ولكنه أثر فيما يظهر أن يرجئها إلى حلقة أخرى من سلسلته المتصلة . .

وإننا إذ نقدر ونسجل مجهوده الحالي نرجو له دوام العافية والتوفيق ليتحفنا بثمار جهوده المستقبلية .

ابراهيم مذكور

- ٩ -

**نقد د . محمد يوسف موسى
لكتاب : تاريخ الفلسفة الحديثة**

**تأليف
يوسف كرم**

(مجلة الكتاب - مجلد ٨ - جزء ٧ - السنة الرابعة - يوليو ١٩٤٩)

تاريخ الفلسفة الحديثة

تأليف الأستاذ يوسف كرم

٤٥٦ صفحة من القطع الكبير • دار المعارف • القاهرة ١٩٤٩

نقد الدكتور محمد يوسف موسى

الأستاذ بكلية أصول الدين

الأستاذ يوسف كرم معروف بالحرص على البحث ، وحب الحقيقة أنى وجدها ، وبالتأني والصبر . وله ، مع هذا ، عقل نافذ وبصيرة كاشفة .

والكتاب الذى تقدمه اليوم للقراء أعرف أنه يعمل فيه منذ أكثر من خمس سنوات ، فقد حدثنى ، وأنا على سفر إلى فرنسا عام ١٩٤٥ ، بأنه نضج له فى الفلسفة الحديثة آراء ، وبأنه يرد أن يتاح له قريباً نشرها . وحين يقول هذا الأستاذ كرم ، وهو المتواضع طبعه ، يكون قد وصل إلى الكثير مما يجب إذاعته . وهذا ، حقاً ، ما يلمسه القارئ لمساً من هذا الكتاب الحافل الذى صدر عن عالم حجة فى الفلسفة . إنه لا يكتفى ، شأن مؤرخ الفلسفة ، بعرض المذاهب والآراء ، بل يناقش كل ذلك فى عسر ودقة ، حتى ليكرن من الحق أن نقدر بأن كتابه هذا كتاب « فى الفلسفة الحديثة » ، فوق أنه كتاب فى تاريخها .

١ - فى الباب الأول تكلم المؤلف عن عصر النهضة (القرنين الخامس والسادس عشر) ، وهو عصر حافل بمفكرين مختلفي النزعات ، ما بين أفلاطونيين ، وأتباع لابن رشد ، وطبيين ومفكرين آخرين مهملوا حقاً للنهضة بالاعتماد على العقل وحده .

٢ - وفى الباب الثانى يدور الحديث على القرن السابع عشر ، عصر الهدوء والبناء ، بعد الشك والهمس . فى هذه الفترة نرى أمهات المذاهب الفلسفية تتكون ويشتد سوقها . فى إنجلترا - كما يقول المؤلف نفسه ص ٤٢ - يتوطد المذهب الحسى ، وفى فرنسا يبرز ديكارت بفلسفة عقلية روحية نستطيع

أن ننعتها بالجديدة ، ولو أن عناصرها ترجع إلى المدرسين ، فينتشر أثرها إلى جميع المفكرين ، وستظل الفلسفة إلى أيامنا تابعة لهؤلاء .

في الفصل الأول من هذا الباب تكلم عن ليكون الذي يرى - ص ٤٤ - أنه نفذ إلى ماهية العلم الاستقرائي ، وفصل القول في الطرق التجريبية حتى لم يدع مزيداً لمستزيد .

وفي فصل تال تكلم عن ديكارت وناقشه نقاشاً عسيراً أبان فيه (ص ٦٥) أن منهجه في بعض مراحل غير مقبول ، وأن مبدأ : « أنا أفكر وإذا فأنا موجود » غير أصيل لأنه يرجع للقديس أوغسطين (ص ٦٦) وأن الفكرة التي يبني عليها أدلته الثلاثة على وجود الله غير سليمة (ص ٧٢ و ٧٣) وأنه أخيراً مع هذا كله قد أحدث انقلاباً خطيراً في عالم الفكر ووضع دستور الفكر الحديث واستحق أن يدعى أبا الفلسفة الحديثة .

وفي الفصل الرابع تحدث لنا عن بسكال ومذهبه الذي هو - كما يقول (ص ١٠٠) : « في جملته عبارة عن استخلاص النتائج المنطوية في مذهب ديكارت » .

وبعد هذا وذاك تكلم المؤلف عن هوبس وجون لوك ومالبرانش وسبينوزا وليبنز . وفي كل ذلك يعرض مذهب الفيلسوف . ويناقش ويقارن ، ليبين مبلغ ما فيه من حق وما له من أصالة .

٣- والباب الثالث ينحصره للفلسفة في القرن الثامن عشر . وأظهر ما يبدو في فلاسفة هذا العصر اشتراكهم في تحليل المعرفة ونقد العقل والدين والنظم الاجتماعية والسياسية (ص ١٤٥) .

ففي فرنسا تكلم ، فيما تكلم عنهم من فلاسفة ، عن كوندياك (١٧١٥-١٧٨٠) الذي صار في زمنه زعيم المدرسة الحسية . كما تكلم عن مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥) وفلسفته في القانون ، وآرائه في الحكم وأشكاله ومبادئه ،

وعن غرضه الذى كان يهدف له و « هو أن تكفل الحكومة الحرية وعلى خير وجه مستطاع » (ص ١٠٧) .

فإذا أراد المؤلف ، بعد هذا ، الحديث عن انقلصة فى ألمانيا ، يخص « كنىظ » وحده بالحديث الطويل الذى تتمثل فيه دقة العرض وقوة النقاش .

تكلم أولاً عن حياة الفيلسوف العقلية ، وتدرجه فى تفكيره الفلسفى الذى بدأ فى رسائله ومؤلفاته الكثيرة . ثم يختم بتعقيب عام تناول به المذهب من جميع أطرافه ويختتمه بقوله : « كنا إذا متساهلين لما سمينا الحرية والحلود والله مسلمات العقل العملى ، إنها فى الواقع مصادرات لا يسمح المذهب بقبولها ويضعها الفيلسوف وضعاً . وماذا فعل فى النهاية ؟ محا الميتافيزيقا أول الأمر فأخطأ فهم المعانى الأخلاقية الكبرى ، وقلب الوضع الطبيعى لفلسفة الأخلاق رأساً على عقب ، ثم عاد فأثبت الميتافيزيقا ليحتفظ للأخلاق ومعانيها بقيمة ما ، فدلنا على استحالة الاستغناء عن الميتافيزيقا ، وبعبارة موجزة ، إنه هدم بيده البناء الذى شاده ، وتلك عاقبة المبطل مهما يؤت من مقدرة (ص ٢٤٥) »

٤ - وفى البابين الرابع والخامس أدار المؤلف الحديث عن الفلسفة فى القرن التاسع عشر ، هذا القرن الذى شهد مجهوداً كبيراً فى التركيب والبناء ، بعد ما كان فى القرن الذى سبقه من تحليل ونقد .

فى النصف الأول من هذا القرن . نجم فى ألمانيا فختى وشلنج وهجل وشوبنهاور ، الذين دللوا على مقسرة عظيمة فى التركيب والتفسيق وإن كانوا قد استملوا مادتهم من كبار الفلاسفة السابقين (ص ٢٤٨) ومن بعدهم ، فى ألمانيا أيضاً ، ظهر نيتشه تلميذ شوبنهاور فيما ذهب إليه فى الأخلاق .

وفى إنجلترا برز من أنصار المذهب الحسى بنتام وجيمس مل ، ثم جون

سقيورات مل الذى طبق هذا المذهب فى فروع شتى من المعرفة ، منها المنطق والأخلاق (ص ٣٢٧ و ٣٣٠) .

وأخيراً ، فى فرنسا فى هذا القرن التاسع عشر ، نجد الفكر الفرنسى قد استعاد — بعد الثورة — أصالته بعد ما كان صدى للفكر الإنجليزى فى القرن الثامن عشر . ونجد أكثر رجاله قد اتجهوا نحو المذهب الروحى الذى يعد للآن طابع التفكير الفرنسى (ص ٢٨٢) .

كما نجد مفكرين آخرين يرون فى علاج تدهور المجتمع وجوب الاعتراف بسلطان يوحد العقول جميعاً ، وهذا السلطان فى رأس هؤلاء الواقعيين هو العلم القائم على الواقع .

ومن هؤلاء الواقعيين أوجست كونت الذى يرى أن الشرط الأول لإصلاح المجتمع إعادة وحدة الاعتقاد إلى العقول ، كما كان الحال فى العصر الوسيط ، ولكن بالعلم لا بالدين (ص ٢٩٩) .

٥ — وصلنا الآن إلى الباب السادس ، وهو الأخير ، الذى خصصه المؤلف للحديث عن الفلسفة فى النصف الأول من هذا القرن الذى نعيش فيه .

فى هذه الفترة ، بخاصة فى أمريكا وإنجلترا ، المذاهب العملية أو « البراجماتزم » التى تغلب فكرة الحياة والعمل على العلم ، وترى العقل غائباً فى جوهره يتجه إلى العمل لا إلى النظر (ص ٣٩٣) .

وفى فرنسا نجد المذهب الواقعى يجد له أنصاراً أقوياء فى إميل دوركيم واضع علم الاجتماع المعاصر ، ولينى برول وغيرهما من الاجتماعيين المعروفين . أما المذهب الروحى فيجد له زعماً قوياً فى شخص هنرى برجسون أكبر فيلسوف ظهر فى فرنسا منذ بعيد (ص ٤٢٧) . وقد رأى الأستاذ المؤلف ، لذلك ، أن يحتفل به ويأنتاجه الفلسفى فأعطانا تلخيصاً طيباً لكتبه الرئيسية التى تحوى عرضاً شاملاً لمذهبه (ص ٤١٧ وما بعدها) .

هذا وبعد كلمة قصيرة جداً عن فلسفة الظواهر الـ « فينوينولوجيا »
في هذا العهد الحاضر ، يحتم الأستاذ المؤلف كتابه الحافل بمخاتمة دقيقة على
وجازتها . لقد أبان فيها « أن المذاهب الكبرى معينة منذ زمن طويل يرجع
إلى اليونان » كما أبان أنه لهذا كان « تطور الفلسفة خبيرة عن تداول هذه
المذاهب وما تنطوي عليه من مسائل وحلول ، تداولاً خاضعاً للبيئة العقلية
والعوامل التاريخية وأمزجة الفلاسفة » (ص ٤٣٩) ومثل هذه الفلسفة
التابعة للتجربة الذاتية لا يجد العقل العام فيها مقنعاً ، كما يقول الأستاذ المؤلف ،
« فإن العصر الحاضر على تضارب الآراء فيه ، تواق إلى فلسفة تكفل الأخلاق
والدين » .

وبعد ، فالأستاذ المؤلف لا يكتب للعامة ، بل لمن راضوا أنفسهم على
الفلسفة ولديهم فكرة واضحة عن التفكير الفلسفي في العصر القديم والعصر
الوسيطة .

وهو يقارن أحياناً كثيرة ، أي إذا تطلب الحال ، بين التفكير في العصر
الذي يؤرخه هذا الكتاب وبين العصور التي سبقتة . لهذا كنا نود أن يدخل
الفلسفة الإسلامية في هذه المقارنات ، ولا سيما أن مواضيع المقارنة خصبة
وكثيرة ، مثلاً بين الغزالي وديكارت ومالبرانش : في ضرورة الشك المنهجي ،
ومذهب المناسبات Occasionalisme ، وبين ابن رشد وسبينوزا
في وجوب الفصل بين الدين والفلسفة .

ثم لا أحب أن تحول الصداقة بيني وبين الأستاذ المؤلف من القول بأنه ،
لإيمانه القوى بالدين ، كان يبادر دائماً بالاعتذار عن رجال الكنيسة كلما وجد
منهم قسوة في معاملة بعض المفكرين . وأذكر ، من باب التمثيل ، ما كان
بالنسبة إلى كل من كوبرنك وجيوردانو برونو وجليلو .

ذلك ، والمؤلف ، بإيمانه بالدين والعقل معاً وبآرائه التي بثها في الكتاب ،
تراه من أصحاب المذهب العقلي ، أو بعبارة أدق من المدرسين المحدثين .
والأمنية التي يتمناها هي الوصول إلى فلسفة تتفق والأخلاق والدين .

أما هذا الكتاب الغنى بمواده وبالأراء القيمة التي نجدها للأستاذ المؤلف بين تضاعيفه ، والذي يقوم على أدق المصادر الأصلية ، والذي سار فيه على المنهج الذي يجب أن يأخذ نفسه به مؤرخ الفكر ، وإن شاب ذلك أحياناً جعل الرأي الخاص مقياس تقدير الفيلسوف - نقول إن هذا الكتاب مما لا يسع دارس الفلسفة أن يستغنى عنه .

أما أناقة الطبع ، والدقة البالغة فيه ، فيكفي أن يقال في ذلك بأنه نشر « دار المعارف » .

ولا يظن صديقنا الفاضل الأستاذ المؤلف أن له أن يريح نفسه بعد إتمام هذا العمل الضخم . إن عليه الآن ، وقد توفرت لديه المواد اللازمة ، أن يعمل على تنويع هذا العمل بإصدار معجم فلسفي يتناول بالتعريف والنقد المصطلحات الفلسفية المختلفة التي اتصل بها في أثناء بحثه الطويل في العصور المختلفة المتعاقبة للفلسفة ، وهو فاعل قريباً إن شاء الله تعالى .

محمد يوسف موسى

القسم الخامس

قبيل الوفاة

ويتضمن هذا القسم :

- ١ - مقالة للدكتور مراد وهبة بجريدة الاهرام
(دون ذكر لاسم كاتبها)
- ٢ - خطاب من الأستاذ يوسف كرم
للأستاذ اميل زيلان بخصوص المقالة
المنشورة بالاهرام .

استاذ الفلاسفة موجود في طنطا

بيته تهدم وضاعت مؤلفاته . . وبدأ من جديد . .

في شارع الشيتي رقم ١٠ بطنطا ، وفي حجرة متواضعة ،
يجلس فيلسوف كبير ، اسمه يوسف كرم . . جسمه غير قادر
على حمل عقله الكبير . . وأفكاره هي التي تتحرك فقط . . يمضي
وقته حبيس الحجرة ، يجلس على كرسى من الخشب ، وامامه
رقعة من الخشب لها أربع أرجل يبدو انه يستخدمها كمكتب . .
عليها بضع اوراق فيها خطوط سوداء . والحجرة خالية من كل
شيء الا من سرير بسيط ، وهذا الكرسى ، وتلك المنضدة . .
ليس فيها كتب ولا مراجع ولا مكتبة .

إنها جميعاً اختفت مرة واحدة . فقد انهار المنزل الذي كان يقيم فيه
سابقاً ، قبل أن ينتقل منه يومين . أما هو فقد غادره ونجا من الموت .
وراحت مؤلفات عظيمة استغرق تأليفها أكثر من عشرين عاماً .. ترجحات
دقيقة لبعض كتب أفلاطون وأرسطو وأفلوطين

إن حياة يوسف كرم كحياة الفيلسوف الألماني «كانت» . فهو لم يتزوج ،
ولكنه يعيش مع أخته . يكتب ويفكر بانتظام ، والصداع يلزمه في أوقات
محددة تبدأ من الثامنة صباحاً وتنتهي في الثانية بعد الظهر . وبعد أن يخفئ
الصداع تخرج الأفكار من جديد وتنتقل إلى الورق .

قلت : ظاهرة غريبة .

قال : الغريب هو أمر هذا الجسم . يبدو أنه آلة دقيقة جداً . إنها تتحرك
بانتظام حتى في انحرافها .

قلت : ما هي قصة حياتك ؟

قال : ليست هناك قصة .. إنها بسيطة جداً . ولدت فقيراً وتعلمت فقيراً .
وتوقفت عند نهاية المرحلة الثانوية ، والتحقت بوظيفة في البنك الأهلي .
قلت : في أى سنة ؟

قال : لا أذكر ؟

قلت : لماذا ؟

قال : شكليات .. وكنت أهوى قراءة الكتب الفلسفية ، فادخرت جزءاً
من مرتبي وسافرت إلى باريس . وهناك درست الفلسفة . وفي عام ١٩٢٥
كتب إلى عميد كلية الآداب في ذلك الوقت الدكتور طه حسين خطاباً يخبرني
فيه أن الجامعة في حاجة إلى أمثالي .

وجاء الرجل إلى مصر ، وظل يواصل تدريس الفلسفة وتأليف الكتب
الفلسفية أكثر من ربع قرن . ولا يحس به إلا عشاقه . وأصبح من بين تلاميذه
أساتذة ورؤساء أقسام أمثال الدكتور عثمان أمين والدكتور عبد الرحمن بدوي
يعطى ولا يأخذ إلا مرتباً ضئيلاً . مع أنه يمثل مرحلة جديدة في تأليف
الكتب الفلسفية . ألف عن تاريخ الفلسفة منذ نشأتها حتى عصرها الحاضر في
ثلاثة كتب ضخمة : « تاريخ الفلسفة اليونانية » و « تاريخ الفلسفة الأوربية
في العصر الوسيط » و « تاريخ الفلسفة الحديثة » . وكلها « دقة في التعبير ،
وأمانة في العرض ، وعمق في النقد » . وهذا تعليق فضيلة الشيخ
مصطفى عبد الرازق عندما أهداه يوسف كرم الكتاب الأول .

وفي عام ١٩٥٧ أخرج أول كتاب له عن آرائه هو ، لا عن آراء
الفلاسفة : اسمه « العقل والرجز » .

وهو يرى أن الفلسفات الحديثة عقيمة لأنها خالية من العقل وخالية
من الروح وخالية من الإيمان . وهو يأخذ على نفسه أن ينقد الفلسفة الحديثة
من هذا العقم . وهو لذلك لا يزال بمسارس الكتابة والتأليف ، ولكن في
هذه المرة بلا مراجع . وهذه هي المرة الثانية التي يكتب فيها فيلسوف وليس

أمامه كتب يلجأ إليها . أما المرة الأولى فقد حدثت لفيلسوف فرنسي اسمه مورو سير ، اعتقله الألمان في الحرب الأخيرة . ألف كتاباً وهو في المعتقل . وخرج الكتاب إلى النور وليس فيه إشارة إلى صفحات مقتبسة من مراجع . ويوسف كرم مشغول الآن بكتابه نظريته في الأخلاق . وفي دار المعارف كتاب آخر عنوانه « الطبيعة وما بعد الطبيعة » ضمنه آراءه في الله وفي النفس الإنسانية وفي الكون . وبجانب هذا وذاك عمل ضخيم كبير .. هو المحاولة الأولى من نوعها في الشرق .. إنه معجم يحوى معاني المصطلحات الفلسفية . ويساعده في هذا العمل الضخم كاتب كان في محكمة طنطا ثم نقل إلى محكمة الاستئناف بالإسكندرية فأخذ معه كل المعاني الفلسفية لإعادة كتابتها نيابة عن يوسف كرم الذي لم تعد يده تقوى على حمل هذه المعاني الفلسفية ، إذ قاطها على الورق .

والفرصة الآن أمام وزارة الثقافة وأمام المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية . إن المسألة كلها ليست إلا رعاية لهذا الفيلسوف العظيم . ورعاية الأدباء والفلاسفة والعلماء مسألة شائعة . ففي فرنسا محرم على العالم النفسى يونج أن يتحرك إلا بأذن من الدولة . وقد أراد مرة أن يسافر إلى مصر لمقابلة الفنان حبيب جوريحي فمنعته الحكومة الفرنسية من السفر بحجة إنه مريض بالقلب وفي أميريك كان أينشتين يقيم في فيلا بالبحران ، بها معمل خاص لإجراء التجارب .

إن أصحاب الفكر هم عنوان الصحة العقلية للدولة ورمز التقدم والتطور .
ويوسف كرم واحد من هؤلاء .

رسالة المرحوم يوسف كرم

الى

الاستاذ اميل زيدان

سيدى الأستاذ الجليل اميل زيدان

تحية خالصة - وبعد فقد حظيت مساء أمس بزيارة الأستاذ الحسينى أوفداً من سيادتكم للتحقيق فى مرضى ومعاملة الجامعة لى . وإنى شاكر لسيادتكم هذه العناية أجزل الشكر ملح فى طلب غض النظر عن هذه المسألة برمتها فلانى أخشى أن يفهم قراء «المصور» الأغر أن هذه طريقة للاستجداء . وأنا للآن لا أعرف كاتب المقال المنشور فى «الأهرام» . انه طبعاً أحد زوارى تطوع من تلقاء نفسه بكتابته ظاناً إنه يودى لى خدمة ، ولكنى لم أتحدث إلى أحد بشىء من هذا ولست طالباً شيئاً ولا أحب أن يعتقد أحد أنى طالب شيئاً تصريحاً أو تلميحاً وسيادتكم تعلمون أنى لم أعود شغل الناس بشخصى ولم أعود من باب أولى «الشحاذة» ولو كانت علمية .

فأرجوكم أحر الرجاء أن تضربوا صفحاً عن هذا الأمر وتقبلوا شكرى الصادر من صميم القواد مع تحيى ووفائى ،

المخلص

يوسف كرم

القيم النادرة

بعد الوفاة

ويتضمن المقالات التي نشرت بمجلة ميديو (العدد الخامس) :

في ذكرى يوسف كرم

والمقالات على النحو التالي :

- ١ - الأب الدكتور جورج فنواقي : مقدمة
- ٢ - د . ابراهيم مذكور : الزميل يوسف كرم
- ٣ - د . محمد يوسف موسى : الى صديقي يوسف كرم
- ٤ - د . عثمان امين : يوسف كرم الفيلسوف
- ٥ - نجيب بلدي : الفلسفة العربية بين التشدد والترحيب
- ٦ - د . مراد وهبة : مات يوسف كرم

في ذكرى يوسف كرم

كلمات زملاء وأصدقاء

(نشرت في مجلة « ميديو » العدد الخامس اثر وفاته)

توفي الأستاذ يوسف كرم في ٢٨ مايو ١٩٥٩ وكان العدد الخامس من مجلتنا « ميديو » على وشك الظهور . ولما كان الفقيد من أعز أصدقائنا ومشجع المحلة منذ نشأتها ، أسرعنا في الطلب من بعض أصدقائنا وأصدقاء يوسف كرم أن يشتركوا ببعض صفحات من المحلة خصصناها لذكراه .

أقبلوا طلبنا مشكورين .

ولما قرر المجلس الأعلى للعلوم والفنون أن تقسم لجنة الفلسفة والاجتماع بتحضير كتاب تذكاري لذكرى فليسوفنا العظيم تحت إشراف صديقنا الدكتور عاطف العراقي ، تراعى لأعضائه أنه يستحسن أن تترجم من الفرنسية مقالات «الميديو» . وكلفت بهذا العمل .

وهذه هي عناوين المقالات وأصحابها : —

د . جورج شحاتة قناتى : مقدمة .

د . إبراهيم مذكور : الزميل يوسف كرم .

د . محمد يوسف موسى : إلى صديقي الأستاذ يوسف كرم .

د . عثمان أمين : يوسف كرم الفيلسوف .

د . نجيب بلدى : الفلسفة العربية بين التشدد والترحيب .

د . مراد وهبة : مات يوسف كرم .

الاب قناتى

مقدمة للأب الدكتور جورج شحاتة قنواى

انتقل إلى رحمة الله في ٢٨ مايو ١٩٥٩ في هدوء بمدينة طنطا ، بعد مرض طويل الأستاذ يوسف كرم .

وقبل ذلك بعشرة أيام كنا كالمعتاد قد ذهبنا لنزوره في منزله الهادئ . ولو أنه كان متعباً ولكن لم يكن بادياً عليه ما ينبئُ بنهاية سريعة على هذا النحو . فكان يواصل على المهمل وبصعوبة مؤلفه الخاص بالأخلاق وكان يشرع أن يجمع في كتاب آخر أروع النصوص الخاصة بالتصوف .

وفوق كل هذا كان على عادته ، مستسلماً في تواضع إلى الإرادة الإلهية وقابلاً مسبقاً ، بدافع من حب عميق ، ما قدره الله له .

إن الصداقة العميقة التي طالما أظهرها لنا ، والتشجيع والنصائح السديدة التي أسداها لنا برقة فائقة ، كل هذا يوجب علينا أن نجتمع على وجه السرعة [في هذا العدد من «ميديو» كلمات التقريظ الصادرة من بعض أصدقائه وزملائه . وكان من الممكن أن نجتمع عدداً أكبر منهما غير أن مجلة «الميديو» كانت تحت الطبع ولم يتسن لنا الوقت للاتصال بأصدقاء آخرين .

ونحن نقدم لهم الاعتذار هنا .

وكما هي هذه الكلمات ، فإنها تعطى فكرة عن المكانة التي كان يحتلها في مختلف الأوساط التي اتصل بها .

وقد أكد المطران هوبر الذي عاشه بغير انقطاع على الجانب الروحي وعلى الإيمان العميق لهذا الفيلسوف الذي وجد في معتقده الديني القسوة لمواصلة بدأب تحقيق مثله الأعلى في توثيق الروابط بين مختلف المعتقدات .

والأستاذ نجيب بلدى ، من جامعة الإسكندرية يبرز بشكل رائع أصالة العمل الفلسفي ليوسف كرم مبيناً بصفة خاصة . كيف استطاع أن يقهر ،

مهاره ليس لها مثيل ، الصعوبات اللغوية التي يجب على المفكر العربي المعاصر أن يتغلب عليها .

أما شهادة الدكتور محمد يوسف موسى ، الأستاذ السابق في كلية أصول الدين في جامعة الأزهر - وهو نفسه أزهري وحالياً رئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق في جامعة القاهرة فهي لها وزنها لأنها تفيد مدى ما بلغه فكر يوسف كرم وما ارتفع إليه شخصه في تقدير الأوساط التي كانت تبدو أنها بعيدة عنه .

وقد أبرز الدكتور إبراهيم مذكور ، الأمين العام لمجمع اللغة العربية بالقاهرة والذي كان طوال سنوات زميلاً ليوسف كرم ، قد أبرز بشعور رقيق ودقة في التعبير الصفات غير العادية التي كان يتحلى بها صديقه ، تلك الصفات التي أكسبته التفاف القلوب حوله .

أما الأستاذ الدكتور عثمان أمين ، أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة والذي كان تلميذاً ليوسف كرم فيعيد بمناسبة زيارة قام بها للفقيه قبل وفاته بعدة أيام ذكريات للماضي ريدي عرفانه بالجميل نحوه .

وأخيراً السيد مراد وهبة أشد تلامذة يوسف كرم حماساً ، حاول في جريدة وطني الأسبوعية ، أن يستخلص بعبارات قصيرة وحادة رسالة الفيلسوف .

في عالم يسوده الانقسامات التي يسببها الحقد والكراهية ، والتي تلهث وراء السيطرة المادية بلهف مضطرب ، يرسم وجه يوسف كرم في آفاقنا كرمز للتشجيع والأمل فلمن يعترهم القنوط إزاء المهمة الثقيلة لتكوين شبيبة تستطيع أن تحسن التفكير وتتعلق بالحقيقة من مختلف جوانبها تبرز حياة وأعمال يوسف كرم كدليل قاطع على سيطرة الفكر والقوى الروحية على المادة . ليتغمده الله برحمته .

الزميل . . يوسف كرم

للاستاذ الدكتور ابراهيم مذكور

كان زميلا لي طوال ما يقرب من ٢٥ سنة ولم أكن أعرف قط من قبل إلا أنه على الرغم من ذلك كان يبلو وكأنه ظل دائماً رفيق الطفولة وسنى الشباب الأول ثم فرقتنا الظروف عن بعضنا . ولكن فراقنا هذا لم يكن إلا سبباً في تقوية صداقتنا . لم أكن أقابله إلا نادراً - ولما كان يتصادف أن أراه ثانية كنت أشعر أنى لم أتركه أبداً . لم نكن نتبادل أكثر من خطاب أو اثنين في السنة ولكن عندما كنت أقرأ رسائله كان إحساسى به أنه ما زال هو نفس الرجل الذى كان فى الماضى مرتبطاً بى سواء شديد القرب منى أو بعيداً جداً عنى صاحب جودة ومنهجا عادل ومنصف غاية فى البساطة دون أى أثر للتصنع ولم يقرب منه أحد على ما أعتقد أو تعامل معه إلا وشعر بفائق حفاوته وكريم للاقائه . لى لم أره فى يوم غاضباً أو ثائراً أو مكثراً من الشكاوى بدون مسوغ .

كان قد أخذ على نفسه عهداً ألا يطلب من هذه الدنيا سوى ما هو أقصى الضرورى ولذا كانت المشاكل التى تسببها الحياة تبلو أمامه نسيباً أمراً ميسوراً .

لم يكن موضوع ترقية فى الدرجة يشغل باله أو زيادة فى المرتب أو الحصول على لقب أو وسام . لكنى أستطيع أن أشهد أنه كن فى نظر زملائه وطلبه مقدراً بما يرتفع فوق اعتبارات الألقاب والرتب .

لم يكن يشكو من الناس لأنه كان يعتمد على نفسه عن نقائصهم .

كان يتغاضى عن الإساءة التى فى مقلوبهم أن يلحقوها به موها بأنه لا علم له بها وكان الدافع عنده إلى ذلك سمو نفسه وعطفه على النفوس الضعيفة لذا ما كان يحول بخاطر أحد أن يؤذيه عمداً اللهم إلا إذا كان قد فقد الإحساس بالكرامة أو كانت نفسه سوداء .

وعندما كان يرى المظالم ترتكب كان يعبر عن استيائه مع الإسراع إلى
الضحية لإحاطتها بمظاهر الشفقة . وقد كان سخاؤه لا يقل سخاؤه عن عطفه .
كان يعطى من ذاته ومن علمه لا يتهرب أبداً عن مواجهة مهمة مطلوبة ولا يتردد
أبداً في أداء الواجب .

إن كثيراً ما يكون العمل الجماعي سبباً في الأخذ والعطاء بين الأطراف
وأحياناً وأسفاه مصدرراً للنزاع الذي يفجره التسابق وراء الحصول على
نصيب أكبر أو المزيد من المنفعة .

ولكن يوسف كرم كان يرى لزماً عليه تحمل العبء الأكبر وكان
يبدل من الجهد ما يكلفه عناء أثقل فضلاً أن يكون مكانه دائماً هو الأخير .

وعبثاً كان زميله في العمل يسعى إلى التخفيف عن كاهله . إنه كان يرى
ضرورة الوفاء بالواجب حتى النهاية .

لم يحتفظ أبداً لنفسه بعلم كان يعرفه بل كان ينقله إلى من حوله ببساطة
سواء كان ذلك استجابة بطلب صريح يوجه إليه مباشرة أو يكون هو قد
افترضه بدافع استعداد المتحضر دائماً لخدمة الغير . وفي هذا كله لا يبالي
بضباغ حقوقه فيما يصدر عنه من أفكار ولا يهتم إذا أذيت دون ذكر اسمه .

أما عن حبه للعدل فكان هذا يبدو بوضوح في أحكامه الدقيقة وفي
الإنصاف الذي يظهره نحو الناس وأيضاً في كلامه وأفعاله . إنه قد ينصف
الموتى بقدر ما ينصف الأحياء ناقلاً آراءهم بأمانة مستقيماً علمه بها من أوثق
المصادر ومناقشاً المواضيع التي تناولوها بهلواء واتزان .

ولما كان ينتهي إلى فكرة رآها صائبة كان يذيعها وإلا راح يبحث بعناية عن
المزيد من المعلومات بشأنها .

لذلك ظل دائماً هذا المؤرخ الأمين وهذا الناقد المتحفظ والعميق الذى استطاع أن يقي نفسه من الوقوع فى أى نوع من الشطط أو الاندفاع .

وكان فى حكمه على الأحياء لا يطعن فى أحد ولا يبحث عن وسائل التشفى بأية صورة ولا يترك لإغواءات القلب الخفية أو لتلاطم الأهواء أن تتمكن من الطعن فى الحقيقة .

أ كان ينقد وينشر ولكن سهمه كان مصوباً إلى الهدف الاساسى غير ملتفت للأمور النافهة والقضايا الصغيرة ولا يتوقف طويلاً أمام المسائل التفصيلية .

ولم يكن يتردد فى الاعتراف بالفضل أينما وجد وفى تقدير العمل المتقن معطياً لكل ذى حق حقه .

وإذا تعرض هو للنقد كان يقبل الحقيقة متى ظهرت واتضح له معترفاً بالخطأ الذى فاتته إذا لفت أحدهم نظره إليه . وإذا كان النقد الموجه إليه لا يقدم على سنده فإنه كان يترك الموضوع يمر مكتفياً بإسْدال ستار النسيان عليه .

أما صفاؤه فقد كانت تعكسه تلك الصورة الصادقة التى ارتسمت عليها طبيعته وظهر فيها ثبات مبادئه . كان مهذباً دون تكلف يعرف كيف يمدح ولا يمالق .

لم يكن يعرف للمكر والدهاء طريقاً ولم يقبل المداينة ولم تكن فى يوم أذنه صاغية للقال والقال كان يحترم حقوق زملائه فى حضورهم وفى غيابهم حريصاً على الاحتفاظ لهم بعطفه ولو أن نادراً ما يوجد الصديق الحقيقى .

لا أذكر أبداً أن قابلته دون أن ينتابنى هذا الشعور بأنى إنما أتقابل مع

نفس الروح وأشاهد نفس الوجه . كم كان يعنى بالوقوف دائماً بعيداً عن الأمور التي لا تعنيه .

لذلك فلا غرو إذا احتفظ على اللوام في داخله بنفس الصفاء نقياً هادئاً .
إن هناك أناساً يستطيعون أن يوفقوا في يسر بين كلامهم وأعمالهم وبين أفكارهم وتصرفهم إني لا أظن أن مثل هذا الوفاق بلغ في عصرنا درجة من الكمال تصل إلى التي بلغها عند يوسف كرم . كان رجلاً حكماً بكل ما لهذه الكلمة من معنى .

رحمه الله الذي يبتهل إليه زملاؤه وأصدقاؤه بأن يجزيه أحسن جزاء .

ابراهيم مذكور

الى صديقي الأستاذ يوسف كرم

للاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى

تعرفت به منذ عشرين عاماً عندما كنت على نية السفر إلى فرنسا لتحضير رسالة دكتوراه في الفلسفة أمام جامعة السوربون .

و كنت وقتئذ في حاجة إلى دراسة تناول بها الفيلسوف العربي الكندي موضوع «العقل» ولم يبق لدينا منها سوى ترجمة إلى اللاتينية .

وبلغني أن أستاذاً بكلية الآداب ترجمها إلى العربية وكان هذا الأستاذ هو يوسف كرم . وعلى أثر ذلك فأنحت المرحوم فضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق في الموضوع فتصحتني بالكتابة إلى الأستاذ يوسف كرم ورجائه بموافاتي بصورة من هذه الترجمة .

وترددت في بادئ الأمر في توجيه طلبي إلى شخص لا أعرفه ولا يعرفني إذ هو أيضاً ولكن الشيخ الأكبر شجعني على المضي في سعي .

ولم يتأخر الرد ووصلتني الترجمة مشفوعة برسالة غاية في الرقة جاء فيها ضمن عبارات أخرى متهذبة أنه ينشأ فيما بين الذين يبحثون وراء المقدمة نوع من القرابة . وأن ليس هناك شيء أحب إليه من الصلات التي تربط العلماء بهؤلاء الذين يسعون وراء العلم بقصد الوصول إلى الحقيقة .

وقد قرأت فيما بعد كتبه في تاريخ الفلسفة عبر العصور ولحمت فيها منهجاً جديداً للبحث مبنياً على الصبر والمثابرة في الدراسة ومقروناً بشعور ديني مع إيمان عميق .

ولعل هذا ما جعله حذراً من الآراء التي تخفى وراء بريقها المفتن معارضتها للحقيقة حتى ولو وردت هذه الآراء في نظريات قادة الفكر الإنساني مثل أرسطو وأفلاطون الذين لم يفلتوا هم أيضاً من نقده في سبيل خدمة الحقيقة

وبهذه المناسبة فإنى لم أنس بعد أنى لما أخذت على الغزالى فى كتابى « فلسفة الأخلاق فى الإسلام وعلاقتها بالفلسفة اليونانية » فرط نزعاته فى الزهد تصدى هو للدفاع عن الفيلسوف فى نقده لكتابى الذى نشر فى مجلة المقتطف وفى نقده يقدر أنه لما كانت نبأية الإنسان نهاية روحية فمن الجائز أن نعتبر العالم كأنه عدم أو شيئاً فى حكم العدم .

وعلى ذلك فإن الغزالى كان على حق وأن الشعب الذى يحس بقيمة الزهد إنما يكتب له فى نهاية الأمر الفوز ويكون شعباً سعيداً .

وكانت الفلسفة أن يرى شعباً بكامله خاضعاً للشرعية الإلهية وقابلاً للتضحية إلى درجة تجعله يفضل العدل على القوة والرحمة على العدل .

إن أبناء مثل هذا الشعب سوف يشبهون بالملائكة الساعية على الأرض ويكون فى إمكانهم تغيير معالم العالم وما به .

وقد توثقت عرى الصداقة بيننا شيئاً فشيئاً حتى أصبحت لا تنفك .

وكثيراً ما كنا نتقابل إما فى الإسكندرية حيث كان يلقي دروسه وإما فى القاهرة حيث كان يأتى لرؤية تلاميذ أو أصدقاء وأيضاً لمتابعة طبع مؤلفاته وكذلك فى طنطا حيث أمضى جزءاً كبيراً من حياته وأنهى أيامه .

وفى خلال سنوات معاشرتي له أعجبت ببعض من خصاله النادرة وبخاصة بتواضعه العميق ودقته وأمانته المبالغة فى البحث .

ولست مغالياً إذا قلت إنه لم يصادفنى أبداً عالم بلغ عنده اتواضع ما بلغه عند كرم .

ولا أعجب على كل حال فى هذا فإن التواضع هو محك العلماء الصادقين ذلك أن العالم كلما ازداد علمه كلما شعر بافتقاره إلى المزيد من العلم وبذلك يصبح متواضعاً ضرورة .

وكان يحدث لنا أحياناً عندما كنا ندرس سوياً بعض المسائل الفلسفية أن نتوقف أمام مصطلح فرنسي نحاول ترجمته إلى العربية .

ففي مثل هذه الحالات كان يبدأ دائماً التساؤل عما إذا كان المفكرون العرب سبق لهم استخدام لفظ مشابه . فإذا وجد اعتمده على الفور وإلا واصلنا الجهد حتى الكشف على الكلمة المطلوبة ولو كلفنا هذا أن نتقابل مرة أخرى .

وعند عودتي بعد حصولي بعون من الله على الدبلوم الذي طالما جاهدت لنيله كان هو في مقدمة الذين عروا عن سعادتهم بعودتي وقدموا لي التهنئة .

وقد عرض على عندئذ تعاونه معي كالسابق إما في الدراسة وإبانها البحث وهذا على الرغم من المفارقات بيننا في الدين والتكوين العقلي .

فقد كان هو مسيحياً وكنت أنا مسلماً . كان جامعياً حقيقياً وكنت أزهرياً حقيقياً . ولكن لا الدين ولا اختلاف الأجناس والأوطان يكونان عقبة في سبيل العلم والفكر .

وفي النهاية كانت مشيئة الله أن يقعد منذ بعض الوقت في بيته فلا يتركه حيث راح يقضى حياة الفلاسفة راصداً طاقاته كلها بالفلسفة واللاهوت الذي كان يدرسه في موضوعية ولو كان ذلك بأسلوبه الخاص .

وكانت حياته حياة زاهد يرضى بالقليل ويتقبل إرادة الله والمصير الذي كتب له على الأرض لا يتطلع إلا إلى البحث الفلسفي للوصول به إلى الحقيقة التي كانت هدفه الوحيد في الحياة

ولقد سمعته يقول أكثر من مرة إن سعادته الكبرى في هذه الدنيا هي أن يمد الله في عمره حتى يتمكن من عرض وإذاعة آرائه في المسائل الفلسفية في كتبه . لذلك كنت ترعاه كفاً دائماً على عمله وعلى التفكير معتمداً على إرادة قوية لا تلين لا أمام وهن جسمه ولا أمام الأمراض ولا أمام قسوة الحياة.

وكان كل تركيب مادي قد فنى فى جسمه ولم يعد يحيا له سوى عقله النفاذ وإرادته القوية .

ولله الحمد فقد تحقق له حلمه الكبير الذى كان يساوى فى نظره حياته نفسها . إنه لم يترك هذا العالم إلا بعد أن أنهى كتبه وهى ثمرة التفكير الطويل والعمل المجهد .

كتابان : العقل والوجود وفلسفة الطبيعة وما بعد الطبيعة . فى هذا الكتاب الأخير الذى ظهر فى نفس يوم وفاته يتناول فى جدية ومجد وبفكر ناقد المسائل التى تتصل بالعالم وبالحياة وبالله .

وما أجمل العبارة التى اختتم بها هذا الكتاب — وكان ذلك صورة لما يعتقده اعتقاداً راسخاً . إن الرؤية الحقيقية إلى الأشياء إنما هى رؤية واحدة وخارجها الكل باطل وضلال .

إن الإنسان مخلوق محير لأنه وهب الإرادة وهو كائن خالد لأن له روحاً . وهو يتطلع من صميم ذاته إلى العودة إلى الله خالقه . وكل الفلسفات التى تتنكر لهذا تراها مصابة بالعمى الذى كان مصير عدد منها على مر الأجيال فلا يجزه الله للخير الذى نشره حوله فى حياته وللجهود التى بذلها فى خدمة العلم والحقيقة .

ولتكن ذكراه باقية إلى الأبد .

يوسف كرم الفيلسوف

للاستاذ الدكتور عثمان امين

ما كنت أتصور مطلقاً في يوم الجمعة الماضي وأنا ذاهب لأزور الفيلسوف يوسف كرم في طنطا أن زيارتي هذه ستكون الأخيرة له .

كنت قد انقطعت منذ سنوات عن رؤية هذا الصديق التي تربطني به صداقه من عهد بعيد وكثيراً ما كانت تحضرنى ذكراه وكثيراً ما تحدثت عنه إلى طلبتي .

وأكثر من مرة تهيأت لزيارته خصوصاً عندما اشتد عليه المرض وأرغم على وقف محاضراته وملازمة بيته .

ولكن الأيام كانت تمر والمشاكل اليومية تحول دائماً دون قيامي لواجب الزيارة ولكن هذا لم يقطع شيئاً من العطف والمودة اللذان يربطاننا ببعض .

إني لا أذكر أني نشرت كتاباً أو مقالات دون أن يسارع إلى قراءته وتقديمه للجمهور .

وفي سنة ١٩٤٦ قدمت بنفسى كتابه الرائع عن تاريخ افلاسة في القرون الوسطى وقلت فيما قلت إنه من المؤكد أن هذا الكتاب لم يكتب على عجل ولكن مؤلفه عني به كما يعنى الفنان الذى يحب مهنته بتشكيل قطعة فنية . إن هذا الكتاب جاء ثمرة طيبة لعمل متقن وبحث طالت مدته أنه بدل بوضوح على تفكير اكتمل نضجه في جو من الهدوء والسكون كما أنه من الواضح أن المؤلف لم يدفع كتابه إلى الناشر إلا بعد أن أعاد النظر فيه وصقله وكرره . وتلك هى الشروط التى يشترطها العمل المتقن والمعنى وراء إدراك الكمال ما استطاع المرء إتيه سبيلاً .

وتلك هي صفات العلماء الحقيقيين الذين يقضون السنين في بحث موضوعاتهم غير عابثين لتحقيق شهرة أو كسب مال .

إنى أتمنى أن يكون ظهور هذا الكتاب الذى بلغ هذه الدرجة من الكمال أتمنى أن يكون درساً بليغاً لبعض من مؤلفينا المتسرعين في نشر أعمالهم .

وفى يوم ٢٧ مارس الماضى كتب لى يوسف كرم كلمة قصيرة يعبر فيها عن ألمه للخسارة التى منيت بها أسرة الفلاسفة بوفاة عميدها منصور فهمى .

وما أن انتهيت من قراءة هذه الرسالة التى أضاف إليها مشيراً إلى نفسه قوله : إنى أنتظر اقتراب الموت فى هدوء لأنه لم يعد هناك داع للعيش أطول مما عشت حتى تملكى الحزن إزاء هذا الشعور بالأمسى والإكتئاب الذى أثاره فى نفسه فراق صديقه القديم . وما وجدت سبيلاً لتبديد هذا الشعور سوى مفاتيحه لمشروعاتنا الفلسفية الحاضرة والبعيدة . وبالفعل يبدو لى أن الرسالة التى بعثها إليه خففت بعض الشيء من ألمه .

ولكن فى يوم الجمعة الماضى اعترانى شعور قوى ومالح ودعانى إلى الذهاب فى مجموعة من الأصدقاء لزيارة هذا المتبثل فى صومعته . وكنت أعلم مع ذلك إلى أى مدى كان يتجنب اللقاءات وإصراره على الإفلات من أضواء المدينة .

ذهبنا إلى المنزل الجديد الذى كان يقطنه يوسف كرم بطنطا وقضينا ساعة طيبة مع فيلسوفنا العزيز وكان بادياً أن زيارتنا راقته له . فقد انفرجت أسارير وجهه لما رآنا ندخل عليه ودب فيه النشاط وأخذ تارة يطرح علينا الأسئلة وتارة أخرى يستجيب فى رضى إلى استفهاماتنا .

وعندما هممنا بالانصراف تردد فى مد يده كما لو كان يريد أن يستبقينا معه مدة أخرى . وأراد قبل أن أنصرف إهدائى كتابه الأخير فلسفة الطبيعة وما بعد الطبيعة مشفوعاً بكلمة إهداء سوف يبقى لى دوماً موضع فخر .

وفي القطار الذي عاد بنسا إلى القاهرة تحدثنا بطبيعة الحال عن يوسف كرم وكان هناك شيء واحد يشير دهشتنا وهو الأثر العميق الذي تركته الفلسفة الروحية في حياته .

وقال واحد من أصدقائي أني كنت أظن أننا سنجد أنفسنا أمام رجل كهل أفقده المرض الطويل واكتأبه بضيق مكتبته التي قضى حياته بكاملها في جمعها . ولكن على عكس ذلك تماماً قابلت نفساً تفيض انشراحاً ويغمرها السرور . قلت لصديقي أنا أعرف يوسف كرم منذ ثلاثة وثلاثين عاماً وأستطيع أن أقول إنني لم أصادفه في يوم غاضباً أو شاكياً . .

وهذا الذي تشاهدونه اليوم إنما هو تصديق لما كتبه له في سنة ١٩٥٢ وأنا أقدم له كتابي رسائل في الفلسفة إلى التجسيد الحي لرجل الفضيلة وإلى الفيلسوف إلى الأستاذ يوسف كرم أقدم هذه الرسائل تعبيراً عن المودة والتقدير والاحترام مع أمني بأن يتفضل أن يكون لي مرشداً .

إنني عرفت يوسف كرم في سنة ١٩٢٦ عندما بدأ يدرس الفلسفة في الجامعة المصرية ولم تكن حصصه إجبارية في القسم الذي التحقت به . ورغم ذلك كتب أتمسك بحضورها وكثيراً ما كنت أقابله خارج الفصول لأطلب منه مساعدته ونصائحه .

ويجب أن أشهد له أني في كل مرة لجأت إليه أجد من جانبه ترحيباً محباً وتشجيعاً بهذا القدر الذي يجعلني لا أستطيع أن أنساه أبداً .

وبعد عرض مؤلفاته ومقالاته أردف الأستاذ عثمان أمين بقوله ليس في استطاعة أحد اليوم أن يعارض في أن هذه الأعمال لم يسبق لها مثيل في لغتنا المصرية . فكلها مطبوعة بطابع الأصالة الذي يحمله المنهج العلمي لدى وكلها مكتوبة بلغة عربية غاية من الجمال ترتفع أحياناً إلى مستوى عال من البلاغة وفي بعض الأوقات لا يوجد لها مثيل . وكلها تتميز بالجدية والعمق وتجمع بها الدقة مع السهولة الصائبة مع الوضوح .

تم يذكر الدكتور عثمان أمين معنى لبیت معروف من الشعر هو أن المرء
مادام حيا ينساه الناس وإذا مات يتذكر الناس مدى الخسارة فيه .

والمرء حسيا لا احد إليه يلتفت

وبعد رحيله الكل لخسارته يتحسر

وهذا ينطبق تماما على يوسف كرم .

فإذا كان أثناء حياته لم يعرفه نسبياً إلا عدد قليل من الناس استطاعوا أن
يقدرُوا صفات الجِد والتبهر في هذا الرجل وكمال خصاله وحلو طباعه
وتواضعه فنحن اليوم نستطيع أن نستمد من روحه الخالدة ما تجود به من إلهام
يستضاء به .

والأحسن بنا أن نتعلم كيف نزن القيمة الحقيقية لعمل أداه واحد من
أنخلص صنائع نهضتنا المعاصرة وأثرى أدبنا العربي بما أضافه من ثقافة
متينة ثابتة جذورها في الأرض ممتدة فروعها في سماء الفكر .

الفلسفة العربية المعاصرة بين التشدد والترهيب

للاستاذ الدكتور نجيب بللى

فى أوائل الحرب العالمية الأولى ترك يوسف كرم وظيفته التى كان يشغلها فى البنك الأهلى بمدينة طنطا وتوجه إلى باريس للدراسة العلوم الفلسفية وهناك بقى مدة ثلاث سنوات يتابع الدروس التى سوف تؤهله للحصول على الليسانس من المعهد الكاثوليكي حيث كان أساتذته هم الأب بلانش والأب بيوب وجان ماريتان . وقد احتفظ حتى النهاية بالصدقة التى كان الاثنان الأولان مطبوعين عليها كما تأثر بالخشونة التى كانا يظهرانها ولكن فى الوقت نفسه أخذ من ثالهم تفحته المعطاء .

وهذا الانطباع الأخير لم يكن شيئاً غريباً فى خصاله إلا أنه لم يكشف عنه بصورة كاملة إلا فى السنوات الأخيرة من حياته العلمية ولم يبد أثره واضحاً عنده إلا فى المؤلفات الفلسفية الأخيرة التى نشرت له حينما رأى ضرورة التعبير عن فكره باللغة العربية بشكل نهائى .

وفى سنة ١٩١٧ حصل على درجة جيد جداً فى جامعة السوربون وتصدر اسمه قائمة الفائزين تقديراً لأطروحة موضوعها ديكارت كتبها للحصول على دبلوم الدراسات العليا وأعدّها بالإشتراك مع ليون روبان .

وفى نفس السنة وبناء على توصية من طرف هذا الأخير عين مدرساً للفلسفة فى كلية قرب مدينة أورليان .

وفى سنة ١٩١٩ اضطر إلى العودة إلى مصر فأقام فى مدينة طنطا وقضى بها ثمانى سنوات فى عزلة شبه تامة منصرفاً . إلى دراسة الفلسفة الغربية والفلسفة العربية .

عاش كرم هذه السنوات « في الظل » وكأنه في اعتصام روحى هارباً من الأضواء لا يسعى أبداً وراء إلفات نظر الآخرين إليه .

وكان بصره قد أخذ يتناقص تدريجياً ولكنه مع ذلك ظل محتفظاً بالقدرة على ممارسة القراءة والكتابة وكان شديد الحرص عليه حتى يستطيع متابعة جولاته في الفكر الفلسفى .

إنه عاش حتى نهاية حياته وكان هناك عناية خاصة تظله وتبعد عنه تسلط عالم المحسوسات .

وفى سنة ١٩٢٥ ألم به إحباط نفسى لمدة غير قصيرة ولكنه زال عنه أثره فى سنة ١٩٢٧ عندما دعاه الأستاذ لالاند لمعاونته فى تدريس الفلسفة فى جامعة القاهرة التى كانت قد فتحت أبوابها منذ وقت قريب .

لقد كان نصيبه فى التدريس أن قضى به ثلاثين عاماً لأن جامعة الأسكندرية التى ضمته إليها فى سنة ١٩٣٨ أبقتة فى الخدمة العاملة حتى بلوغه سن السادسة والستين فى سنة ١٩٥٦ . أنفق جهداً متصلاً فى الجامعة حتى أصبح جسمه الرقيق بطبيعته لا يقوى على مده بالطاقة التى يحتاجها للسير على قدميه . عندئذ أوى إلى منزله بطنطا حيث أحاطه أقرباؤه ومن حوله بعنايتهم وهو يمضى أيامه منتقلاً بين سريره ومكتبه . كان ذهنه يقظاً وعطاء فكره لا ينقطع حتى آخر يوم من حياته .

وكان محباً للتدريس متفانياً فيه . ولكن آله أن يرى الجامعة لا تعترف له بحقوقه بينما لا تستطيع أن تنكر عليه قيمة تعليمه .

إن استاذاً جليلاً كان عميداً مدة طويلة ثم مديراً فوزيراً قال له فى يوم إنى لا أعرف فى أية قائمة يمكن أن يدرج اسمك . فلا أنت أجنبى ولا أنت مصرى صميم فكانت إجابة صاحبنا على هذا القول : « لعل لا أصلح أن يدرج اسمى فى قائمة ما على الإطلاق » . أما إذا سئلنا نحن فلاننا لا نرى بأساً

من وضع اسمه في الخاتمة الخالية المعروفة عند الهنود والتي تسمح رموزها بإطلاق زيادة الإعداد إلى مالا نهاية . فلقد كانت المؤلفات التي كتبها كرم والتعليم الذي أذاعه حوله كل هذا كان في الحقيقة إنما يعتبر عاملاً قوياً الفاعلية والأثر في إثراء الفكر ومضاعفة إنتاجه .

إن المرتبة الرسمية التي كان ينبغي أن يرقى إليها لم يعترف بها إلا متأخراً وذلك عندما أتيحت لطفه حسين توصية إجازة في تطبيق الروتين الجامعي فعيته محاضراً في الأسكندرية في سنة ١٩٤١ .

وكان قد اقترح عليه البعض على شيء من الحجل في سنة ١٩٣١ الذهاب إلى فرنسا للحصول على درجة الدكتوراه . ولكنه رفض هذا العرض بإباء واعتبر أن حصوله على درجة Lectorat من المعهد الكاثوليكي بباريس هو تقدير كاف .

ولعله رأى أن درجة الدكتوراه لا تليق إلا بالمعلم الملائكي وحده الذي منه استمد المعرفة بطريق غير مباشر .

وتمثلاً بما ريتان لم يقبل لقب دكتور ولم يرض أن يقال له أستاذ ولا أن تطلق عليه تسميه فيلسوف . فحسب أنه ينتمي عن طريق أتباع توما أو اللمنكيين بباريس وروما من معاصري القرن التاسع عشر والقرن العشرين إلى جماعة يوحنا التوماوي وكاجثان وهم في معظمهم من أتباع القديس توما ومن مريدي تعاليمه .

إن المنصرفين من تلامذته عن العلوم الفلسفية والمقربين منها أيضاً ليدكرون تلك العبارة التي كانت تتردد على الألسنة بصورة تلقائية عند بدء كل درس يلقيه وهي « قال أرسطو » . ومن أصبح من بينهم فيلسوفاً بالفعل فهو لا ينفك عن ذكر فضله فيما بقي مطبوعاً في الأذهان بأن الفلسفة ليست هواية بل إنه ينبغي أن يكون لها معلم يلقيها وحجة تستند عليها وأن يكون هناك تراث تتجمع عناصره من أقوال المفكرين الموثوق برأيهم والمفسرين .

أعنى حركة فكرية متشابكة لا يطيش سهمها في بلوغ الهدف المرسوم وهو بناء أرسطية جديدة أو سكولاستيكا عربية جديدة. وبقدر ما يكون تصويب السهم محكماً فبقدر ما تمضي أفكار أرسطو في طريق التطور وتنطاق في إطارها الذي عرفناه في الأصل إلى آفاق ثرية ويزداد ثراؤها كلما كان ذقلها قادراً على تنويع الموارد التي يستقى منها المعرفة .

إن فرنسا في القصة الذي نعيش فيها تعرض أمامنا نماذج حية في تجديد التراث الأرسطي . فهناك بيير دوهم وهو عالم رياضي عني بإعادة بناء هيكل العلوم الكونية والبحث في الطبيعيات *Une Physique de la qualité* من الكتب .

وهناك جاك ماريان الذي تنبعث ثقافته من واقع المنطق والعلوم الحديثة وتستند مناهجه إلى الآراء المستمدة من كنت وبرزسون والمتصوفة . مثل القديس جان دي لا كروا وقد استلهم المنهج التومي في إعداد بحثه المعروف باسم « درجات المعرفة » وراح يعيد بناء فينومونولوجيا نقدية لنظرية المعرفة .

وحديثاً ظهر الأب جيراردي لورييه والأب دومنيك دوربال وقد أخذنا بنقلان المنهج التوماوي إلى أعسر مجالات البحث الرياضي والعلوم الطبيعية .

ولعل الأمر لا يخلو من فائدة لو قارنا هذه الجهود لمحاولات صديقنا كرم في نقل الفكر الأرسطي ونشره على هذا النحو من الإبداع وخصوصية المادة .

هذا وإن شأنه شأن كثيرين من المشتغلين في المنهج الأرسطي الذين لا يجلون سيلاً لمطارحة المعلم الأول سوى اتباع الطريق الذي رسمه الشراح والمفسرون الذين عاشوا في القرن الرابع حتى القرن السادس عشر والسابع عشر والذي ينبغي للمؤلفين العرب أن يأخذوا على جوانبه المكانة اللائقة بهم .

وقد كان لكرم دراية واسعة بهؤلاء وعلم تام بهم قد يحسده عليه أكثر من متخصص .

وفي كتابه تاريخ الفلسفة من ثلاثة أجزاء لم يرض أن يدعو أحداً مؤرخاً للفكر الإسلامى وقال إن فى مصر من هم أكفأ منه للنهوض بهذه المهمة. وإذا كان قد بدأ أعماله بكتاب عن تاريخ الفلسفة فإنه لا يتقدم به إلى أبناء جيله بوصفه مؤرخاً.

إنه قبل كل شيء فيلسوف وفى نظره الفيلسوف الحقيقى إنما هو الذى يشعر أن من واجبه عند كتابته تاريخ للفلسفة وبوجه خاص الفلسفة الحديثة الكشف عن الانحرافات التى تحدث بسبب ابتعاد المذهب الجديد عن الحقيقة وإمالة اللثام عما لحق هذا المذهب فى اضطراب . ولذا فإنه بدلا عن أن يكتب تاريخ الفلاسفة قد فضل أن يجرى مقارنة بين المذاهب المختلفة وبين الفلسفة الواحدة مبرأة الحقيقة تلك التى تستحق هذا الاسم .

إن نتاج فكره المبدع لم يأخذ طريقه إلى النشر إلا فى أو أواخر حياته ابتداء من سنة ١٩٥٦ ومن أعماله لم يستطع أن ينشر سوى كتابين الأول يتناول جزء منه نقد المعرفة وهو يمهد للجزء الثانى الذى ظهر أخيراً وهو كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة . ربقى هناك تحت النشر معجم فلسفى وكتاب فى الأخلاق وآخر فى التصوف . ومن هذه الكتب الثلاثة فالأول وحده أوشك أن ينتهى والثانى أنجز منه النصف أما الثالث فهو فى طور الإعداد فى شكل عناصر تحضيرية مبعثرة ونصوص متقاة وأدوات بحث .

ولابد لكرم أن يتصدى للانحرافات ولفساد الفلسفة الحديثة منذ عهد ديكارت حتى أيامنا هذه ولابد أن ينهض ويطالب بلغة عربية وفى موطن عربى باستعادة حقوق الفلسفة الحقيقية . لقد عزم على الاضطلاع بهذه المهمة ولكن مثر الدهشة هنا والجديد فى الموضوع هو أن يتم هذا على يد رجل من أتباع المذهب التوماوى ومريديه . اتخذ الفلسفة الكلاسيكية العربية تعبيراً للوصول إلى غرضه فتناول هذه بالتحقيق والمراجعة وأعاد

التفكير فيها في إطار تصور عام وشامل ولم يفته أن يضع في مكانها الصحيح معاني الفلسفة الحديثة .

هذا ويجدر بنا قبل كل شيء أن نشير إلى الدور الذي يضيقه كرم للفلسفة العربية في إخراج هذا التألف الفكري الملحوظ . إن في هذا الدور بل بالأحرى في هذا الإخراج تكمن خلاصة ما تحتويه أعماله من معان .

ولسنا في حاجة إلى القول بأنه اتخذ المصطلحات الفلسفية العربية أداة للتعبير والتصوير واتخذ بوجه خاص ما كان مستعملاً على لسان ابن رشد وابن سينا .

ولكن هذا الاختيار لم يقيد به ولم يفرض عليه قهراً إذ أنه لا يتردد في إستعارة نصوص هذا الفيلسوف أو ذاك واتخاذها جسراً للتعبير عما يجول في خاطره فحسب بل كان مع تفضله للثاني على الأول في كثير من الأحيان يعمل على تطويع الجملة المعبرة بلغة الفلسفة الكلاسيكية إلى جملة ناطقة بلغة معاصرة أوسع مساحة وأطول نفساً بلغة تستبدل تعقيد التركيب المكثف في صوره البدائية برحابة المعنى وبروعة التشبيهات حتى إذا ما عرض لمذهب أوربي حديث لا يترك عند القارئ الشعور بأنه ترجم النص أو عربه .

إنه يكتب ويفكر بالعربية ولكن لغته تنبض بالحياة ولا وجه لمقارنتها أو مساواتها بالمنهج العربي عند ابن سينا وابن رشد .

ويلاحظ على كرم ميل واضح لتقليد جملة الغزالي وصياغتها فهي أقل تناثراً من جملة الفيلسوفين المذكورين .

ولما كان قد أخذ على عاتقه الدفاع عن حقوق الفلسفة ضد هجمات الفكر الحديث فلا غرابة إذا وجدت عنده العبارة لاذعة والنبرة قوية في صورة لم يعهد لها الغزالي نفسه .

وإذا كانت المصطلحات عند الفلاسفة المسلمين الكلاسيكيين لها نظير عند كرم فالجملنة العربية التي يصوغها مع احتفاظها بطلانها الجاف وخلوها من الزخرف لا تخلع عنها ثياب العصر الحديث .

وأسلوبه في الجدل والحوار لا يختلف عن أسلوب الكلاسيكيين الإسلاميين لا من حيث ما تقتضيه صياغة الجمل التي تتشكل من اعتراض يستتبعه بالضرورة إجابة وفقاً للعبارة الدارجة « إن قيل أجب » لا من حيث هذا فحسب ولكن أيضاً وعلى الأخص بسبب العبارات القاطعة التي ينهى بها كرم كلامه أو يبدأ مناقشته .

وإليكُم لذلك مثلاً قوله « بعد هذا العرض لأشهر النظريات التصورية في أصل المعاني وفي الصلة بين العقل والحس نعرض النظريات التي نرى فيها الحق » عبارات قاطعة ولازمة كما ترى وذلك هو أسلوب كرم الذي لا يخطئه علمه التام لمضمون المذهب المخالف فتراه لا يتردد في دحضه أو هدمه .

هذا ولن نجد عند كرم استعداداً للتعاطي أو المهادنة الفكرية مع وجهة نظر الأخير ولا يسعى من جانبه على الإطلاق إلى التقرب منه وملاطفته كما يفعل فكتور دلبوس .

إن في مثل هذه المحاملات يقول كرم نوعاً من المداعبة الفكرية التي يجب الأمر بمنعها على طلبة الفلسفة خشية تورطهم في مراهنه خطيرة .

إن القضية هنا إنما هي قضية الحق والحق حياة والخطأ في حقائق ما وراء الطبيعة خطأ قاتل .

ولا تنسى أن كرم هذا عربي وبالإضافة ماروني متشدد عقد النية على الدفاع عن الحقيقة وهذا كله مجتمعاً أمر ليس بقليل .

من هذه الفلسفة بل لنقل إن هذه الحقيقة إنما هي الأرسطية التي أقرها فلاسفة العرب وأخذوا بها ضمناً وتلقائياً في غير تردد أو احتياط)

وقد سار كرم في نفس الطريق فلا عجب إذا حدا حذرهم واختار أسلوبهم في التعبير .

إلأن الأسلوب عند كرم ليس أداة للإستعراض والتظاهر كما هو الحال عند من سبقوه . إن الأسلوب عنده إنما هو سلاح لخوض المعركة .

فإذا هم دعوا إلى اعتناق وجهة نظر يرونها مرادفة للحقيقة فإنهم لا يجدون حاجة إلى إطالة الجدل حولها . إن الغزالي خصم لابن سينا وخصم الغزالي هو ابن رشد . والخلاف كما ترى محدود الأطراف كما أن هناك اهتمامات أخرى غير فلسفية تشغل بال كل منهم كالتصوف وممارساته عند الغزالي والطب عند ابن سينا والفقہ عند ابن رشد .

أما بالنسبة لكرم فالفلسفة هي ميدان المعركة الوحيد . وفي الفلسفة يعد الحصوم خارجين عن الطريق السوي ومعارضين للحقيقة . والحقيقة في الفلسفة تقتضي الالتفاف حول رأى موحد واستبعاد كل ما سواه .

إن كرم يبدى من صور العنف الفكرى في صدد الفلسفة الأوربية الحديثة ما من شأنه سد كافة الطرق في وجهها وفي وجه ادعاءاتها حول أمر مجازاة التطور والاكتشافات الحديثة في الميدان العلمى على الخصوص .

وفي الواقع ما كان التطور التاريخى مدادنا للارتقاء ضرورة . وما كان الخطأ نافياً وجود الحقيقة وإمكان الكشف عنها .

إن الثقة التى توليها الفلسفة الحديثة للعلوم الطبيعية إنما هي ضرب من ضروب الوهم وفى آخر المطاف إقرار بالفشل .

وليست فلسفة العلوم التى يريد الواقعيون أن يقيموها مقام الفلسفة بمغايرة للعلوم الطبيعية حتى تعد علماً جديداً وتعلق عليها آمالا جديدة فإن النتائج الكبرى للعلوم هي من جنس العلوم .

والفلسفة مغايرة لمثل هذه الاعتبارات ، سواء أكان من حيث الموضوع أم من حيث التطبيق .

ومن العجب أن نرى صاحبنا كيف يعدو إلى الماضي ماراً فوق أجيال من العلميين وأصحاب انقلسفة الحديثة ليستقر في نهاية المطاف داخل محراب الأرسطية فيلتف حولها وينطق بلسانها بلغة عربية ، اختص منها لهجة ابن سينا وابن رشد .

وفي تقديره أن الأرسطية تتلخص أساساً في نظرية التجديد في اصطلاح النقد هذا من جانب وفي التمييز بين العقل والقوة في التعريف الميتافيزيقي من جانب آخر .

والقضية هنا هي قضية الحفاظ على الركائز الملموسة والمحسوسة التي يقوم عليها الدليل على وجود العقل المدبر والفكر المهيمن رتفوقه على خصائص المذهب التجريبي هذا من جانب والتأكيد على دور ما بعد الطبيعة في الفصل بين الخالق والمخلوق بعيداً عن التورط في الواحدة ومختلف أشكال اللاأدرية من جانب آخر .

ولعل قائل يقول إنما ذلك في مجموعه لا يأتي بشيء جديد .

بلى . إن هناك شيئاً جديداً يعني به كرم ويسعى إليه وهو إعادة الأرسطية إلى ولايتها وسلطانها ورد لها المكانة التي كانت تمثلها في اللغة العربية وفي حضارتها فإنه لا غنى عن معايشة فلسفة أرسطو وفلسفة العرب والدخول في تفاصيلها وخفاياها لإيجاد رد مثلاً على المذهب التجريبي يكون داخل في أقوال ابن سينا التي تستنكر منذ ألف عام نسخ القول بالصورة .

ولا بد أن نفهم فلسفة كمنط من الداخل لنعرف أن السبب الذي حال دون وصوله إلى الواقع هو الإقرار بأن العقل عاجز عن التجريد .

وينبغي أن نعي ديكارت وعياً كاملاً ليتضح لنا أن نزعه إلى التصويرية نزعة يعلبها الإصرار والتحكم . فهو ينادى بالشك . الكل بينما يعترف بصحة

مبادئ ، ويتلمس من هذه المبادئ الوسيلة لوضع نظرية في الشك موضع الاهتمام والتقدير . ويحتاج كرم إلى الدخول في أحماق ميتافيزيقا أرسطو والعرب ليثبت للجميع أنه لا يعول عليه ولا على الآخرين وأنه ما قصدهم إلا ليحصل على أدوات يستعين بها لبناء فلسفة متكاملة .

ويلاحظ أن مذهب المائلة وهر المدخل لمعرفة الربوبية مستعارة ألفاظه من لغة ابن سينا ومن لغة ابن رشد بشكل أقوى .

وهذان المفكران في متابعتهما لجهود المنطقيين والنحويين أبانا الحاجة والافتقار إلى قيام حد وسط بين التواطؤ والاشتراك .

فما هو على وجه التحديد هذا الحد الوسط الذي لا غنى عنه لتفادي مذهب وحدة الوجود واللا أدرية .

هل هو التشبه الذي يتكلم عنه ابن سينا ؟

هل هو التشكيك المنسوب إلى ابن رشد ؟

قد يكون الرأي الأخير هو الأصوب .

بيد أن القديس توما الذي استأنس ببحوث هذا الفيلسوف وذاك يقدر بوضوح ضرورة الأخذ بالمائلة بالنسبة في تحديد معاني العبارات المستعملة للدلالة على الله وعلى المخلوق .

وتبرز معالم خصوبة الفكر التوماوي بشكل أقوى ووضوحاً عند الكلام عن التمييز بين الماهية والوجود وهو تمييز يفرض ضرورته في قضية رسم ملامع الوجود بالنسبة للكون .

ويعود الفضل دائماً إلى ابن سينا وابن رشد في تهذيب لهجتنا في التعبير المبدأي .

ويغالى ابن سينا في التمييز إلى حد أنه يذهب إلى اعتبار الوجود عرضاً في الماهية وقد عنفه على ذلك ابن رشد تعنيفاً أليماً . فالحقيقة من ذا الذى لا يتبين أن العرض هو دائماً عرض لجوهر أو لا يدري أن الخلط في أقبح صورته إنما يأتى نتيجة المبالغة فى معنى التمييز المشروع .

وينبغى على حد قول كرم الذى ينضم هنا إلى صف ابن رشد العودة إلى التمييز الأرسطى بين القوة والفعل إذا أردنا إدراك التمييز القائم بين الوجود والماهية .

هذا والواقع أن ابن سينا وابن رشد وحتى أرسطو لم يلقوا أذنًا صاغية عند توما لإقرار هذا التمييز الأخير ووضع قواعده .

ولكن هناك شيئاً آخر يفرض هذا التمييز ويجعله واجباً ويفتح المجال لتأويله على غرار ما يجرى به تعريف التمييز بين الفعل والقوة، تلك هى عقدة الخلق مع اقتران ذلك بمحاولة تنعكس آثارها الفارقة على الفلسفة العقلية .

وإذا كان كرم قد استطاع أن يتقن قراءة وفهم وتطبيق فلسفات ابن رشد وابن سينا فذلك إنما كان مشروطاً باعتناقه التوماوية وبانضوائه تحت راية الإيمان .

ولكرم حركة فكرية مماثلة : طريقته التى يضع بموجبها لليلة معناها إنك تراه يطالب بحقوق الشرع والدين الموحى فى مواجهة قول الغزالى بعدم فاعلية العلل الثانية ولقاومة مذهب المناسبات عند ماليرانش .

وللحد من مغالاة أصحاب مذهب الانتخاب الإلهى من كافة الطبقات يطالب أيضاً بتطبيق منطق الشرع والعقيدة الموحاة .

ولكن كلمة شرع لفظ طابعه إسلامى معنى ودلالة . فكيف يتفق أو يسوغ لكرم أن يأتى بالشرع لمعارضة واحد مثل هيوم وهو بروتستانتى المذهب وغير مؤمن أو لمعارضة ماليرانش وهو كاهن كاثوليكي .

إنه لا غرابة في ذلك فنداؤه إنما يعلو باسم الفكر الفلسفي الرشيد وباسم
ينابيع العقل الأولى التي يعلنها الإسلام على حد قول الإمام محمد عبده .

ولا يستطيع فيلسوف عربي أن يمضي إلى أبعد من ذلك في الترحيب بالفلسفة
والفينومونولوجيا الإسلامية . ولعل كرم قد قطع أبحاثه شوطاً في الجهود التي
ترمي إلى تحقيق الحوار وتوثيق روابط الصداقة بين الفكر العربي والفكر الغربي

وهو في ذلك لا يلجأ إلى ترجمة لغة معلميه الغربيين ولا يقبل أن يستفيد
شيئاً من سلطان ترمين . إنه يستبدل ذلك كله بعملية إحلال يقوم
هو بإعداد عناصرها وتركيباتها بشيء ما يعرف باسم المبادلة .

وعوضاً عن البحث وراء النظير أو المقابل بالعربية للفلسفة الغربية
أو لفلسفة العصر الرسيط على الخصوص تراه لا يتردد أدنى تردد في احتواء
لغة الفلاسفة العرب والمسلمين فيعتمد الحلول التفصيلية التي ذهبوا إليها ويقوم
وحدة فلسفة طموحة تريد أن تكون كاملة وشاملة . والقديس توما هو
الذي يأخذ بيده في تأسيس وتشديد ورفع البناء ثم تركه يشاهده . على أن
الحقيقة الكامنة في الأرسطية العربية تلك التي تبدو وكأنها مجزأة ومبعثرة في
ذاتها بينما تراها ساعية إلى التكامل في أعمال كرم إنما هي موجودة في التوماوية .

لم يعد أمام الأرسطية كما هي وفي صورتها الأولى لأن العرب لم يسكتوا
عن الكشف عن غوامضها عن طريق مباشرة الشراح اليونانيين .

هل نحن إذن أمام مذهب توماوي حديث في ثوب جديد . ليس هذا
أيضاً إذن المبادئ في الواقع أن أصحاب المذهب التوماوي الحديث في فرنسا
بقدر ما كان قصدهم أن يكتفوا بمجرد نشر الكتيبات والمحاضرات في
الفلسفة التوماوية وحيث أودعوا على كل حال ثماراً من الفكر فلأنهم سعوا
بجهد مبدع إلى إظهار نجاح التوماوية في تصريف القضايا التفصيلية التي يثيرها
العلم والفلسفة القديسية السائدة اليوم .

أما كرم فيقطع الصلة تماماً بقضايا العلم والفلسفة المنتشرة اليوم ومحورها العلم بشكل أساسي وذلك لينصرف إلى التفكير بالكيفية الغربية من نشأتها حتى أيامنا هذه بقصد دحض الأخطاء التي ارتكبتها الفلاسفة الغربيون في العصر الحديث ولإعادة الخط الذي انحرفوا عنه وهو يمتد من أفلاطون وأرسطو إلى القديس توما مروراً ببلوتين والفلاسفة العرب على الخصوص .

وقد نعجز عن إيجاد تسمية صحيحة لمذهبه هذا إلا إننا نلمح فيه شيئاً من المنهج المدرسي في صورته الحديثة منقولاً إلى التراث العربي وشيئاً من التوماوية الحديثة مكسواً بثوب عربي . نلمح شيئاً من هذا ومن ذاك يدفعه كرم اليوم إلى قرائه الذين صدمتهم المذاهب الحديثة الممتلئة بالإلحاد وهي المثالية والواقعية وأخيراً الوجودية الحديثة .

هي دعوة صادرة من رجل عربي ومسيحي للعودة إلى البناء القديم الذي تسنده العوارض المتينة وأحجار الجرانيت وللسكنى في رحابه والعيش بين جدرانها حيث يبسط العقل حمايته وحيث يسود النظام العربي واللاتيني على السواء .

وليس ذلك يعتبر أنموذجاً لعطاء العقل وسخائه في أبهى صورته فحسب وإنما هناك ما يدل على المضي قدماً وبجسارة منقطعة النظير وعلى روح البذل الذي لا يقف عند حدد الوعود وأيضاً على الإقدام الناجح الذي يبلغ غايته .

ولكن ألا يصح أن نتساءل هل كان في يوم للفلسفة شرط أخير عليها أن تقف عنده . وهل روح العطاء والإقدام يتغيان واجب الاعتراف أو أكثر من ذلك بجهود أولئك الذين أخطأهم القصد فجنجوا عن الطريق الصحيح .

وأخيراً هلا يجدر بنا أن نتساءل إذا كانت الحقيقة وهي عزيزة على قلب صاحبنا إلى حد بعيد لا تقضي بأن ننضم إلى قافلة التاريخ بل نحتل مكاننا في تاريخ الفكر الحديث الذي يسرد العالم اليوم وننخرط في الوسط العربي

الذى ننتسب إليه وهو الآن يعيش حالة الغليان والحركة ، التلقى شأنه في ذلك شأن البيئة الغربية الحديثة التي لا تعرف ولا تستطيع أن تعرف جو الدماء الذي كان يحيط بأرسطو وابن رشد وابن سينا .

ولعلنا بعد تساؤلاتنا هذه كلها ندرك أن مذهباً مدرسياً جديداً مثيلاً للذي يطرحه علينا صاحبنا على هذا النحو من الإبداع قد يكتب له أن يقسوم بدور حاسم من شأنه تثبيت دعائم الفكر العربي القائم ولكن دون التنكر للجهد الذي تبذله الإنسانية يوماً بعد يوم في الملازمة بين فكرها وبين المتغيرات المتلاحقة التي تضطرب في البيئة وتؤثر على النظرة المستقبلية وتحيط بظروفنا ائزمنية من كل جانب .

مات . . . يوسف كرم . . .

للاستاذ الدكتور مراد وهبة

يوسف كرم (٧٤ عاما) مات بعد أن فتح أمام العقلية
المصرية أبواب الفلسفة ، وأمام العقلية الإلحادية أبواب الإيمان ،
وأمام طلاب العلم قلبه الكبير

. . .

مات بعد أن صدرت له خمسة مؤلفات . منها ثلاثة عن
آراء الفلاسفة أجمعين . وكتابان عن آرائه هو . الكتاب
الأول اسمه « العقل والوجود » صدر عام ١٩٥٧ . يقرر فيه
أن الفلسفات الحديثة عقيمة لأنها خالية من العقل وخالية من
الروح ، وخالية من الإيمان . وقد أخذ على نفسه أن ينقذ
الفلسفة الحديثة من هذا العقم . وقد أنقذها بالفعل من هذا
العقم في الكتاب الثاني واسمه « الطبيعة وما بعد الطبيعة » .
صدر له يوم أن مات ؟ .

وأنت قد تسأل بعد ذلك . ما معنى هذه المصادفة ؟ معناها شيء واحد
ليس إلا : أن جسم يوسف كرم قد مات أما عقله فباق . وجسمه كان قد بدأ
يموت منذ عام ١٩٥٤ عندما أصابه الشلل الذي كان يزحف من أسفل إلى أعلى ،
وعندما هاجمه مرض السكر ، وحينما لازمه صداع مستمر .

أما العقل ، أما الروح ، فباق من الآن وإلى الأبد ؟ يروى حقيقة الإنسان ،
وحقيقة الحياة ويوسف كرم بالفعل قد روى جزءاً من كل هذا . وأراد
أن يكمل ما تبقى في كتاب أخير اسمه « الأخلاق » .

وفي عام ١٩٤٨ سألته : متى تنتهي من كتاب «الأخلاق» ؟ .

قال : انتهيت منه ولكنني لن أطبعه .

— لماذا ؟ .

— لأنني لست قانعاً بما كتبت .

— وماذا تريد إذن ؟ .

— كتابته من جديد .

— يا إلهي . إنه مجهود شاق جداً .

— ليس هذا هو ما يؤرقني . وإنما الذي يؤرقني هو هذا الجسد .

إنه بدأ يمرض ويضمحل وينهار .

— إذن فاذهب بالكتاب إلى المطبعة .

— مستحيل . ليس هذا من طبعي .

وبدأ يكتب من جديد . وفي العام الماضي انتهى من كتابته . وفي اليوم

الذي قرر فيه أن يطبع الكتاب انهار المنزل الذي كان يقيم فيه . واختفت

«الأخلاق» واختفت معها ترجمات دقيقة لبعض مؤلفات كبار الفلاسفة .

آخر رسالة من يوسف كرم الى كاتب المقال

محنة قاسية . ولكن يوسف كرم كان أقسى منها احتملها بلا يأس وبلا ألم وبلا ندم . وبدأ يكتب من جديد . ولكن كان الألوان قد فات .

والذى يحاول أن يكتب عن حياة هذا الفيلسوف العظيم لن يجد إلا هذا الحادث . ذلك أن حياته كانت قسيرة في خط واحد مستقيم اسمه «الفلسفة» . درسها في فرنسا أثناء الحرب العالمية الأولى ثم قام بتدريسها في فرنسا أيضاً . وفي عام ١٩٢٥ كتب إليه عميد كلية الآداب المصرية في ذلك الوقت الدكتور طه حسين خطاباً يخبره فيه أن الجامعة في حاجة إليه .

وجاء الرجل إلى مصر ، وطنه ، وظل يواصل تدريس الفلسفة حتى عام ١٩٥٤ ، ثم اعتزل التدريس وبقى في طنطا قائماً بما يحيط به من العطف في جر عائلي محدود . وفي القاهرة كان يفكر وزير كرم هو صلاح البيطار في أن يفعل شيئاً للرجل .. أى شيء . ولكن الموت كان أسبق منه إلى يوسف كرم . لقد كان الموت يحاول أن يحمله منذ خمس سنوات . وكان هو يقاوم ، ولكنه في النهاية استسلم مريضاً .

وأنت قد تسأل في النهاية :
لماذا نعيش ؟

هل من أجل هذه الحياة ؟

أو من أجل حياة أخرى ؟

ويجب يوسف كرم نفسه في الكتاب الذى صدر له صباح الخميس :

« نعيش من أجل حياة أخرى »

ومن أجل ذلك مات يوسف كرم .

Au terme de cette Introduction, je dois remercier de tout coeur tous les collègues qui ont bien voulu participer activement à la réalisation de ce Mémorial. Je suis resté constamment en rapport avec eux, multipliant nos échanges au cours de nombreuses et longues réunions.

La Providence a voulu que j'écrive cette Introduction le 8 septembre de cette année, c'est-à-dire exactement cent ans après la naissance de Youssef Karam. Nous y voyons un signe d'espérance... Puisse ce travail être le point de départ d'autres travaux sur la personne et l'oeuvre de notre philosophe. Grâce à son oeuvre admirable, il est entré par la grande porte dans l'histoire de notre pensée philosophique contemporaine. Tous les amants de la philosophie se doivent de s'intéresser à cette oeuvre. C'est Dieu qui assure le succès.

Le Caire Le 8 Septembre 1986

Atef El - Iraqi

qu'ils rendent compte de livres philosophiques parus en Egypte. On trouvera la liste détaillée de ces articles dans la table générale des matières.

De même nous avons tenu à donner des comptes-rendus faits par des professeurs d'université sur certains de ses livres.

Quant aux témoignages écrits par certains de ses collègues ou amis qui ont paru dans le MIDEO (Mélanges de l'Institut Dominicaïn d'Etudes Orientales du Caire, tome V), en français, juste après sa mort ils ont été traduits en arabe par le R.P. Anawati et Jean Haddad. Voici la liste de ces témoignages :

- Intransigeance et accueil en philosophie arabe contemporaine (Naguib Baladi).
- Youssef Karam, le Collègue (Ibrahim Madkour).
- Mon ami très cher, le professeur Youssef Karam (Mohammad Youssef Moussa) .
- Youssef Karam, le philosophe (Osman Amin).
- Youssef Karam est mort (Mourad Wahba).

Ceux qui liront ces témoignages s'apercevront du grand rôle joué par Youssef Karam dans le domaine philosophique. Vouloir ignorer ce rôle serait futile et préjudiciable. Puisse notre jeunesse égarée suivre l'exemple de Youssef Karam. La courbe de sa vie est pour nous un modèle aux plus riches aspects. Sa vie nous donne l'exemple de la modestie, de la paix de l'âme, de l'amour de la vérité, du sérieux dans sa recherche. Elle nous apprend à nous éloigner du clinquant de la vie qui passe, à nous rapprocher de tout ce qui est stable et à nous y accrocher, de tout ce qui est éternel de tout ce qui est véritablement humain et essentiel. La vie intellectuelle de Youssef Karam présente le modèle de ce que doit être l'homme.

Puisse notre jeunesse, comme je viens de le dire, recueillir de sa vie intellectuelle de nombreuses leçons - leçons si belles parce qu'elles nous représentent le «modèle» et le «paradigme» et non les «similitudes» et les «ombres »

Ces études jettent la lumière sur la personne de Youssef Karam, sur sa méthode et ses idées.

Dans la deuxième section, le lecteur trouvera une collection d'articles philosophiques sur des sujets divers, étrangers aux préoccupations de Youssef Karam. Nous avons voulu ajouter aux études directes sur lui un certain nombre d'autres offertes à sa mémoire. Voici les titres de ces articles :

- Tawfiq El-Tawil, Le rôle de la religion et la morale dans formation de la culture dans l'Egypte contemporaine.
- Yahya Howeidi, de la source de la connaissance ; la philosophie, la science et la religion.
- Mahmoud Zaydan, Entre la démocratie d'Athènes et la dictature de Sparte.
- Ezzat Orani, Quelques aspects obscurs dans le Théétète de Platon, entre la pensée et la connaissance.
- Mahmoud Hamdi Zaqzuq, La notion de responsabilité dans la civilisation moderne.
- Abd El-Qader Mahmoud, Etude sur une célébrité soufie du VII^e siècle de l'H. Makzun Al-Sinjari.
- Soheir Abu Wafiyya, Le doute et la certitude dans la philosophie grecque et la philosophie musulmane.
- Zaynab El-Khodeiri, Le philosophe juif Salomon Ibn Gabirol entre les juifs et les chrétiens.
- Atef El-Iraqi, L'homme chez les philosophes du Maghreb.

J'ai mentionné au cours de cette Préface, parmi les oeuvres de Youssef Karam l'importance des conférences en langue française publiées dans les *Cahiers du Cercle thomiste du Caire*. Etant donné que les lecteurs arabes qui s'intéressent à la philosophie ignorent leur importance, il nous semblé utile de donner une traduction arabe de la plupart d'entre elles. Une partie de cette traduction a été assurée par le P.P. Anawati, l'autre par Madame Zeynab El-Khodeiri.

Quant aux articles de Youssef Karam parus dans des revues arabes du Caire, comme *al-Kitab* et *Majallat al-Katib al Misri*, nous avons fait un choix entre elles soit qu'ils traitent d'un sujet philosophique ou

n'a pas obtenu de son vivant la célébrité et l'appréciation qu'il méritait, c'est parce qu'il a vécu retiré et silencieux, menant une vie quasi monastique, pauvre et même, à certains moments, presque misérable. Aussi est-il de notre devoir de jeter la lumière sur sa vie et sur son oeuvre. Si nous manquions à ce devoir, nous ne mériterions pas d'appartenir à l'humanité. Youssef Karam a défendu l'intelligence d'une manière splendide. Si sur l'un ou l'autre point je suis en désaccord avec lui, cela prouve combien sa pensée est riche et profonde.

Nous avons dit que Youssef Karam s'est attaché à l'étude des doctrines des philosophes depuis le sixième siècle jusqu'à la période contemporaine. Son attitude à leur égard n'est pas celle d'un pur observateur passif, approuvant toutes leurs idées mais celle d'un pénétrant critique. Il expose d'une manière objective et précise leurs idées puis nous le voyons tantôt montrer son accord, tantôt exprimer les raisons de son désaccord.

C'est pour cela qu'il était nécessaire de publier ce Mémorial en l'honneur du pionnier que fut Youssef Karam. Combien serait-il souhaitable que ce livre fut le point de départ d'autres livres écrits par des chercheurs intéressés par l'étude de l'histoire des idées à travers les siècles. Certes le Mémorial n'exprime qu'une partie de ce que fut la personne de Youssef Karam et de sa pensée si riche. Bien qu'il fut fortement influencé par Saint Thomas d'Aquin, le plus grand philosophe chrétien du moyen âge, -au point qu'on a pu considérer Youssef Karam comme un représentant du néo-thomisme,-cependant, il ne s'arrête pas, comme nous l'avons dit plus haut, aux idées d'un philosophe déterminé, mais il y ajoute ses propres idées.

Le livre que nous présentons contient plusieurs sections. Dans une première section, on trouvera un certain nombre d'articles sur Youssef Karam, sa pensée, et sur certains de ses livres. M. Ibrahim Madkour parle de „Youssef Karam comme historien de la philosophie“, et le R.P.G. Anawati de „Youssef Karam à travers sa correspondance“. Le Prof. Mourad Wahba analyse „Youssef Karam, le philosophe intellectualiste modéré“, et M. Said Zayed présente le livre de “ L'intelligence et L'être et Madame Zikri, “, par La physique et la métaphysique.

consacra tous ses efforts à l'étude et à la composition de ses livres. Aussi ceux-ci sont-ils un modèle de précision et de concentration. Cette vie ne manqua ni de difficultés ni d'épreuves ; elle fut cependant fructueuse. Outre les livres que nous avons mentionnés plus haut, nous lui devons un "Lexique philosophique, et une série d'études sur l'histoire de la philosophie, par exemple le livre qu'il composa avec le Dr. Ibrahim Madkour, ainsi que de nombreuses traductions du français, comme les "Trois études sur Descartes", d'Alexandre Koyré, un ouvrage d'André Lalande ainsi que de nombreuses conférences données au Cercle Thomiste du Caire et publiées dans les Cahiers de ce Cercle, dont nous avons parlé plus haut. Parmi ces conférences, nous pouvons citer les suivantes :

- La notion de philosophie chrétienne.
- Les idées philosophiques des Frères de la Pureté.
- La Cité vertueuse d'Alfarabi.
- Le réquisitoire d'Algazali contre les philosophes.
- Descartes.
- Thomisme et cartésianisme.
- L'inquiétude humaine dans la pensée grecque.
- Bergson.
- Le problème du mal.

Travail d'un vrai maître dont l'influence a été grande sur une génération d'étudiants et d'auditeurs qui ont eu le privilège de suivre ses cours. Chacun de ses livres est le fruit d'une pensée profonde, longuement mûrie, et le résultat d'une fidélité scrupuleuse et d'une méthode rigoureuse qui s'exprime en une langue classique, sobre et élégante, loin de tout effet rhétorique.

Il serait vraiment dommageable, à mon avis, que nous négligions les admirables fruits intellectuels que nous a laissés Youssef Karam. Il a vécu pour la philosophie, à laquelle il a été fidèle dès son adolescence. Et c'est pourquoi, il mérite de notre part, comme je l'ai dit, tout respect et toute reconnaissance. Si le professeur Youssef Karam

de l'oeuvre de Youssef Karam et de la place qu'elle occupe dans le domaine de la philosophie dans l'Egypte contemporaine.

Le Comité décida que ce Livre commémoratif contiendrait les études qui concernent Youssef Karam et sa pensée philosophique ainsi qu'un certain nombre d'articles philosophiques ne se rapportant pas directement à notre philosophe. Nous y avons joint la traduction arabe de certaines conférences données par lui en français, au Cercle Thomiste, des Pères Dominicains du Caire, et qui avaient paru dans les **Cahiers du Cercle Thomiste** ; ainsi que de nombreux articles, en arabe et de comptes-rendus d'ouvrages philosophiques.

Avant de décrire les divers domaines recouverts par ce Mémorial, je voudrais donner quelques brefs renseignements sur la vie intellectuelle de Youssef Karam et sur ses ouvrages, en mettant à profit la documentation que le R. P. G. Arawati, Président de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire a bien voulu mettre à ma disposition ainsi que les nombreux renseignements fournis par le Professeur Mourad Wahba et certains de mes collègues.

Youssef Karam est né le 8 septembre 1886 à Tantah, où il reçut son enseignement primaire et secondaire à l'Ecole Saint Georges et le Collège Saint Louis. Au début de la Grande Guerre, il abandonna ses fonctions à la Banque Nationale de Tantah et partit faire des études de philosophie à Paris. Il y suivit pendant trois ans le cours de licence à l'Institut Catholique, où il eut pour maître, entre autres, Jacques Maritain. En 1917 il reçut la mention „très bien” et fut classé à la Sorbonne en tête de liste pour un mémoire de Diplôme d'études supérieures sur Descartes, qu'il prépara avec Léon Robin. La même année, et grâce à une recommandation de ce dernier, il fut nommé professeur de philosophie dans un collège après d'Orléans. En 1919 il dut rentrer en Egypte. Il enseigna la philosophie aux Universités d'Alexandrie et du Caire jusqu'à sa mort survenue le 28 mai 1959.

La vie de Youssef Karam illustre d'une façon parfaite celle du penseur qui a renoncé au monde et à ses soucis, pour se consacrer entièrement à la recherche intellectuelle. Durant toute sa vie, il se tint loin des lumières de la célébrité et du brillant du pouvoir. Sans répit,

PREFACE

Le professeur Youssef Karam occupe une grande place dans l'histoire de la pensée philosophique égyptienne contemporaine. Il nous a laissé un grand nombre de livres précieux et d'importants articles et études indispensables au lecteur arabe qui veut étudier la pensée philosophique à travers les siècles. Il suffit à la gloire de Youssef Karam d'avoir réalisé à lui seul en arabe, une imposante histoire des doctrines philosophiques dans sa trilogie : *Histoire de la philosophie grecque*, *Histoire de la philosophie médiévale*, et *Histoire de la philosophie moderne*.

Mais Youssef Karam ne s'est pas contenté d'analyser d'une façon précise la pensée des autres philosophes, il a voulu aussi exprimer ses idées personnelles et son attitude à l'égard des différents courants philosophiques par rapport aux grands problèmes. C'est ce qu'il a fait dans ses deux livres : *L'intelligence et l'être*, et *La physique et la métaphysique* et dans de nombreux articles et comptes-rendus, en arabe et en français. Aussi pouvons-nous considérer Youssef Karam comme une des personnalités le plus représentatives de notre pensée philosophique arabe contemporaine et qu'elle méritait que le Conseil Supérieur de la Culture lui consacra un Livre commémoratif pour souligner la valeur de son oeuvre, et faire connaître les témoignage de ses amis et de ses collègues.

Ce Conseil avait déjà consacré des ouvrages pareils à des penseurs célèbres, anciens comme Ibn Arabi et Suhrawardi, et contemporains comme le cheikh Mostafa "Abd El-Razeq et Ahmad Loutfi El-Sayyed. Aussi a-t-il considéré comme un devoir de rendre le même hommage à Youssef Karam en lui consacrant un Mémorial. Le Conseil m'a fait l'honneur de me confier la tâche de sa réalisation. C'est grâce à son Président, notre éminent philosophe le Prof. Zaki Naguib Mahmoud que le projet a pu être mené à bonne fin : il nous a encouragé tout au long de notre entreprise par ses conseils ' par l'orientation qu'il a donnée à notre mise en oeuvre de l'ouvrage et aussi en aplanissant les difficultés qui pouvaient l'entraver, convaincu qu'il était de l'importance

فهرس

رقم الصفحة

٧ تصدير للمشرف على الكتاب التذكاري (عاطف العراقي)

القسم الأول : بحوث عن يوسف كرم وكتبه

إبراهيم مذكور

٢١ يوسف كرم : مؤرخ الفلسفة

الأب جورج قنواقي

٢٧ يوسف كرم من خلال رسائله

مراد وهبة

٥٥ يوسف كرم : الفيلسوف العقلي المعتدل

سعيد زايد

٧١ يوسف كرم وكتابه العقل والوجود

نبيلة زكري زكي

١٠١ تحليل كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة ليوسف كرم

القسم الثاني دراسات مهتاة اليه

د. توفيق الطويل :

١٣١ دور الدين والأخلاق في بناء الثقافة في مصر المعاصرة

يحيى هويدى

١٥٣ وحدة المعرفة - الفلسفة والعلم والدين

محمود فهمى زيدان

مذاهب الشك ومواجهتها ١٦٩

أحمد محمود صبحي

بين ديمقراطية أثينا ودكتاتورية اسبرطة ٢٠١

عبد القادر محمود

المكزون السنجارى (من أعلام صوفية القرن السابع الهجرى) ٢١٩

عاطف العراقى

الإنسان عند فلاسفة المغرب العربى ٢٤٧

محمود حمدى زقزوق

مفهوم المسئولية فى الحضارة الحديثة ٢٦٩

عزت قرنى

حول بعض جوانب الغموض فى محاوره ثياتيتوس لأفلاطون
« بين الفكر والمعرفة » ٢٨٥

سهر فضل الله الشافعى

الشك واليقين فى فلسفة اليونان والمسلمين ٣٠١

زينب محمود الحضرى

الفيلسوف اليهودى سليمان بن جبرول بين اليهود والمسيحيين ٣٢٣

القسم الثالث :

مختارات من محاضرات بالفرنسية ألقاها يوسف كرم فى الحلقة ٣٣٩
التوماوية ومنشورة فى كراسات الحلقة التوماوية
(ترجمة : زينب محمود الحضرى)

رقم الصفحة

- ١ - حملة الغزاة على الفلاسفة ٣٤٣
- ٢ - آراء إخوان الصفا الفلسفية ٣٧٥
- ٣ - القلق الإنساني في الفكر اليوناني ٣٩٧
- ٤ - المدينة الفاضلة عند الفارابي ٤١٩
- ٥ - فكرة الفلسفة عند القديس توما الأكويني ٣٣٥
- ٦ - في مفهوم الفلسفة المسيحية ٤٠٣

القسم الرابع :

مقالات متنوعة ليوسف كرم وعرض لبعض كتبه

- ١ - التفضيلة حمال النفس ٤٥٣
- ٢ - نقد لكتاب محمد عبده - تأليف عثمان أمين ٤٦٥
- ٣ - نقد لكتاب : مبادئ علم النفس العام
- تأليف يوسف مراد ٤٦١
- ٤ - نقد لكتاب : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسى - تأليف على سامى التشار ٤٧٩
- ٥ - نقد لكتاب : الإدراك الحسى عند ابن سينا ٤٨٣
- تأليف محمد عثمان نجباتى ٤٩١
- ٦ - نقد لكتاب : ولفات ابن سينا تأليف الأب جورج قنوتى ٤٩٧
- ٧ - نقد لكتاب : فلسفة المعتزلة تأليف البير نصرى نادر ٤٩٧
- ٨ - نقد إبراهيم مذكر لكتاب تاريخ الفلسفة الأريستية فى العصر الوسيط ليوسف كرم ٤٠٣
- ٩ - نقد محمد يوسف موسى لكتاب : تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ٥٠٩

رقم الصفحة

القسم الخامس : قبيل الوفاة

- ١ - مقالة مراد وهبة بجريدة الأهرام بتاريخ ٢٦-١٢-١٩٥٨ ٥١٩
- ٢ - خطاب يوسف كرم للأستاذ أميل زيدان بخصوص مقالة
مراد وهبة ٥٢٢

القسم السادس : بعد الوفاة (في ذكرى يوسف كرم)

كلمات نشرت بالعدد الخامس من مجلة ميلدير وهي :

- ١ - جورج قنوائى : مقدمة ٥٢٦
- ٢ - إبراهيم مذكور : التزميل يوسف كرم ٥٢٨
- ٣ - محمد يوسف موسى : إلى صديقي يوسف كرم ... ٥٣٢
- ٤ - عثمان أمين : يوسف كرم الفيلسوف ٥٣٦
- ٥ - نجيب بللى : الفلسفة العربية بين التشدد والترحيب ... ٥٤٠
- ٦ - مراد وهبة : مات يوسف كرم ٥٥٥
- المقدمة الفرنسية ٥٥٩

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رئيس مجلس الإدارة

وهزى السيد شعبان

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٨/٣٤٧٩

الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية (نوبار)

١٠٠٠/١٩٨٨/٤١٧٦٢

مطبوعات
المجلس الأعلى للثقافة

